Monografías de la Sociedad Española de Estudios Medievales

Nº 15

ALTERIDAD IBÉRICA: EL OTRO EN LA EDAD MEDIA

Pedro Martínez García (Coord.)

ALTERIDAD IBÉRICA:
EL OTRO EN LA EDAD MEDIA

Monografías de la Sociedad
Española de Estudios Medievales
15

PEDRO MARTÍNEZ GARCÍA (Coord.)

ALTERIDAD IBÉRICA: EL OTRO EN LA EDAD MEDIA

MURCIA

2021

Sociedad
Española de
Estudios
Medievales

Título: Alteridad Ibérica: el otro en la Edad Media
Monografías de la Sociedad Española de Estudios Medievales, 15

Coordinador: Pedro Martínez García

Comité organizador:
Área de Historia Medieval de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid: Grupo de investigación emergente en Identidad y Territorio en la Edad Media (ITEM).

Comité Científico (por orden alfabético):
Francisco García Fitz (Universidad de Extremadura), Juan Francisco Jiménez Alcázar (Universidad de Murcia), Félix Labrador Arroyo (Universidad Rey Juan Carlos), Juan Carlos Martín Cea (Universidad de Valladolid), Pedro Martínez García (Universidad Rey Juan Carlos), Alicia Miguélez Cavero (Universidade NOVA de Lisboa), Enrique Soria Mesa (Universidad de Córdoba), Covadonga Valdaliso Casanova (Universidade de Lisboa), Concepción Villanueva Morte (Universidad de Zaragoza)

Reservados todos los derechos. De acuerdo con la legislación vigente, y bajo las sanciones en ella previstas, queda totalmente prohibida la reproducción y/o transmisión parcial o total de este libro, por procedimientos mecánicos o electrónicos, incluyendo fotocopia, grabación magnética, óptica o cualesquiera otros procedimientos que la técnica permita o pueda permitir en el futuro, sin la expresa autorización por escrito de los propietarios del copyright.

Los estudios que componen esta monografía han sido evaluados y seleccionados por los miembros del comité científico.

Esta publicación ha sido financiada por el Vicerrectorado de Extensión Universitaria de la URJC y el plan de fomento de investigación de la FCJS de la URJC.

© De los textos: los autores
© De la edición: Sociedad Española de Estudios Medievales y Editum
© Imagen de la portada: Spazierritt in Valladolid mit Sklave - "Also fieren sy Ire weiber spaciern In Vollodolitt, hinder Inen" - "Esclauer" (64-66) *Trachtenbuch*. Christoph Weiditz (Hs 22474). Museo Nacional Germánico, Núremberg.

ISBN: 978-84-17865-70-2

Diseño e impresión: Compobell, S.L. Murcia
Impreso en España

Índice

Introducción: el otro en la Edad Media ibérica
Pedro Martínez García 9

Pinceladas sobre el uso del término España en las crónicas medievales
Mª Isabel del Val Valdivieso 13

Reflexiones sobre la alteridad en la edad media: el caso judío
Teresa Martialay Sacristán 31

The visual strategies and functions of the image of Jews in Christian art in the Kingdom of Castile of the second half of the twelfth century
Fabian Bojkovsky 57

Alteridad como arma política en la Orden de Santiago. El caso de un comendador judeoconverso a fines del siglo XV en Castilla
Gonzalo Carrasco García 75

La visión de los reinos peninsulares en la Edad Media a través de la diplomacia: ¿comunidad o alteridad?
Óscar Villarroel González 97

Late medieval Iberia: the perception of Ambassador Nikolaus Lanckman von Valckenstein
Paulo Catarino Lopes 123

Vestimenta e identidad territorial en la literatura de viajes en la Baja Edad Media
Alba Rodríguez Silgo 145

Identidad y alteridad en los grafitos históricos medievales y post-medievales
Gonzalo Viñuales Ferreiro 161

Identidad y territorio nazaríes: el yihad como distintivo del reino de Granada
Javier Villaverde Moreno 179

Introducción: *el otro* en la edad media ibérica
Prolegomenon: *the other* in the Iberian Middle Ages

Pedro Martínez García
(Universidad Rey Juan Carlos)[1]

La investigación sobre identidad y alteridad en la historia es una línea de estudio en pleno desarrollo en la historiografía actual y es a la vez una forma inmejorable de acercarse a un debate de actualidad dentro y fuera de nuestras fronteras: el de la territorialidad española, su origen, su formación y la justificación de las fronteras internas actuales.

Antes de estudiar en detalle casos concretos conviene meditar brevemente sobre las dos palabras que conforman el título de este libro: 'alteridad' e 'ibérica'.

Lo ibérico conforma en esta monografía el marco geográfico y cultural en el que se mueven todos los autores, de la Hispania romana a *las españas* bajomedievales, que incluyen todas las realidades políticas, geográficas, sociales y religiosas del espacio peninsular, desde Portugal a Cataluña y desde Asturias a la Granada nazarí.

La idea de alteridad, por otro lado, proviene de las fuentes consultadas y es que en todos los capítulos de este libro se estudian tres miradas diferentes: la de los otros domésticos, fundamentalmente las minorías que habitaban los actuales territorios de España y Portugal; la de los extranjeros que nos visitaban, fundamentalmente viajeros, peregrinos, comerciantes o diplomáticos y la de nativos peninsulares que viajaron al extranjero y observaron desde fuera su hogar.

1 Esta monografía se enmarca en la actividad investigadora del *Grupo de investigación emergente en Identidad y Territorio en la Edad Media* (ITEM) de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid y ha sido financiada por el Vicerrectorado de Extensión Universitaria de la URJC yel plan de fomento de investigación de la FCJS de la URJC. Un agradecimiento muy especial a los miembros de ITEM, a los autores de los capítulos y a Juan Francisco Jiménez Alcázar por su ayuda.

Estas perspectivas, junto a matices domésticos como el análisis de la vestimenta, la iconografía de los santuarios o los grafitos de las paredes de casas y templos ayudan a generar una imagen menos simple y con más matices de las personas que habitaron la Iberia medieval, y es que parafraseando a Orhan Pamuk, lo que moldea la ciudad no es tanto la apariencia exterior como el interior de las casas y el paisaje de los espacios cerrados.

Américo Castro recordaba hace más de 50 años en *Español, palabra extranjera*, el origen provenzal del gentilicio y el peligro de fundir la Numancia de Apiano con el crisol de identidades de la España del siglo XX, lo que pone de relevancia la máxima levinasiana de que uno es cuando le nombran y siempre es en relación con *lo otro*. Esta afirmación cobra todo el sentido en los nueve capítulos que conforman esta obra.

Comenzamos el libro con la reflexión de María Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid) de su capítulo introductorio titulado *"Pinceladas sobre el uso del término España en las crónicas medievales"*, en el cual analiza en detalle la multiplicidad de significados de la palabra España, desde el neogoticismo de Isidoro de Sevilla hasta los cronistas de los Reyes Católicos, presentados como reyes de todas las Españas, estudia asimismo la adaptación y la instrumentalización del espacio geográfico por parte de las realidades políticas del momento. Teresa Martialay Sacristán (Universidad Rey Juan Carlos) trabaja en su ensayo *"Reflexiones sobre la alteridad en la Edad Media: el caso judío"* sobre la negociación de la identidad de los judíos ibéricos. Partiendo de la premisa de que judíos y cristianos han sido estudiados como grupos antagónicos, la autora investiga elementos identitarios judíos y judeoconversos en diálogo con otros grupos religiosos y culturales.

El tercer capítulo se desarrolla en el ámbito de la historia del arte, centrándose concretamente en las estrategias visuales y en las funciones de las imágenes de los judíos en el arte cristiano castellano del S. XII "The visual strategies and functions of the image of Jews in Christian art in the Kingdom of Castile of the second half of the twelfth century" en el cual Fabian Bojkovsky (University of Edinburgh) analiza el santuario de San Vicente, Sabina y Cristeta y la iglesia de Santiago de Carrión de los condes. Continuando con el tema del *otro judío* Gonzalo Carrasco García (Universidad Complutense de Madrid) investiga el caso particular del proceso sufrido por Juan de Pineda en *"Alteridad como arma política en la Orden de Santiago. El caso de un comendador judeoconverso a fines del siglo XV en Castilla"* un suceso en el que como afirma el autor, la identidad criptojudaizante del personaje será usada como arma política e instrumento de alteridad.

En el quinto capítulo, titulado *"La visión de los reinos peninsulares en la Edad Media a través de la diplomacia: ¿comunidad o alteridad?"* Óscar Villarroel Gonzá-

lez (Universidad Complutense de Madrid) utiliza fuentes diplomáticas para acercarse a la realidad del trato entre reinos vecinos, en su ensayo da cuenta de los balances, los homenajes y los reconocimientos mutuos de los diferentes territorios que coexistían en el marco común peninsular. Continuando con los viajes y la diplomacia, Paulo Catarino Lopes (Universidade NOVA de Lisboa) propone en su trabajo "Late medieval Iberia: the perception of Ambassador Nikolaus Lanckman von Valckenstein" una reflexión crítica sobre la interpretación de las diferentes identidades ibéricas recogida por el embajador alemán Lanckman von Valkenstein en su diario de viajes por España y Portugal.

En la séptima parte de este libro *"Vestimenta e identidad territorial en la literatura de viajes en la Baja Edad Media*", Alba Rodríguez Silgo (Universidade de Santiago de Compostela) pone la lupa en la indumentaria y en su evolución a lo largo de la Edad Media ibérica, un elemento que refleja la condición económica, política y social del portador y que protagoniza muchos pasajes de relatos de viajes extranjeros en la Península. En el siguiente capítulo, escrito por Gonzalo Viñuales Ferreiro (Universidad Rey Juan Carlos) el lector es confrontado con manifestaciones identitarias en el espacio doméstico, en *"Identidad y Alteridad en los grafitos históricos medievales y post-medievales"* el autor estudia la elaboración de grabados y dibujos en la baja Edad Media y comienzos de la edad moderna, presentándolos como actos de comunicación donde se manifiesta una forma muy concreta de entender al *yo* y al *otro*.

Javier Villaverde Moreno (Universidad Rey Juan Carlos), nos traslada a la parte más meridional de la Península y de la obra en *"Identidad y territorio nazaríes: el yihad como distintivo del reino de Granada"* un ensayo en el que el investigador propone la yihad como un elemento conformador fundamental de la identidad nazarí dentro del mundo islámico, destacando la importancia de su naturaleza fronteriza y guerrera a través de la lectura del *Ḏikr bilād al-Andalus*.

Este libro recoge, como vemos, diferentes perspectivas sobre las singularidades de la Edad Media hispana, un territorio de convivencia, de cohabitación y de desencuentros, inevitablemente marcado por un largo proceso de transferencias entre culturas y de negociaciones colectivas e individuales de la propia identidad.

Pinceladas sobre el uso del término *España* en las crónicas medievales

Brief remarks on the use of the term *España* in medieval chronicles

Mª Isabel del Val Valdivieso
(Universidad de Valladolid)

En la relación del viaje del barón León de Rosmithal de Blatna se dice lo siguiente cuando el narrador describe los prolegómenos de su visita al rey de Castilla Enrique IV:

> *"Este mismo caballero llevó a mi señor a una población distante una milla de cierta ciudad llamada Gabry (Segovia), en donde estaba a la sazón el rey de España. Quedó en ella mi señor cinco días y envió a los señores Juan Frodner, Pittipeski, Muffel y a mi en busca del rey, para noticiarle su viaje y pedirle permiso para visitar su reino y para que le acompañase una escolta. El rey nos dio pronto audiencia, sentado en tierra sobre tapices a la usanza morisca, ofreció a todos la mano y oyó nuestra pretensión"*[1].

Parece claro que en este caso el término España hace referencia a Castilla, el reino más extenso, poblado y poderoso de la península ibérica en ese momento. Ante esto resulta conveniente intentar explicar cómo se ha llegado a esa idea, y qué se entiende por *España* desde fuera la Península Ibérica en la etapa bajomedieval. Un paso previo, y necesario, en esa dirección sería aproximarse a cómo entienden los cronistas de los reinos peninsulares ese concepto. Es en este último asunto en

1 García Mercadal, José (comp.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal. Desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX* (viaje de León de Rosmithal), Valladolid, Junta de Castilla y León, 1999, p. 278.

el que nos vamos a centrar en los breves apuntes que siguen; lo haremos fundamentalmente a partir de los trabajos ya realizados por otros historiadores, dado que lo único que se pretende es presentar una aproximación general al tema. En este sentido hay que partir de la obra clásica de Maravall[2], cuyos planteamientos no considero necesario recordar aquí. Y también de las apreciaciones de los investigadores que desde diferentes perspectivas se han acercado al tema en general como enseguida vamos a ver.

Antes de empezar, hay que recordar que lo que conocemos como medievo es un larguísimo periodo de tiempo en cuyo transcurso hay evidentes y profundos cambios en todos los aspectos que puedan considerarse, incluido este de la cronística. También, aunque sea obvio, hay que indicar que no se puede equiparar el concepto medieval de reino con el estado nación que nace tras la Revolución Francesa y que de alguna manera sigue vigente en la Europa actual; ni tampoco es equiparable con el actual concepto de Estado en general, ni con el español de las autonomías. Por otro lado también hay que advertir que, aun pudiéndoles considerar historiadores, los cronistas medievales están muy lejos de la historia nacional que surge en el siglo XIX, incluso de la historia del estado que empieza a hacerse en el XVIII. En muchas ocasiones son escritores al servicio de personajes poderosos, habitualmente reyes, pero no solo, cuyo primer interés es realzar (en algún caso particular y excepcional criticar) al protagonista de su relato, su entorno y su reino; en otras, se trata de personas cultas, humanistas al final del periodo, que buscan a través de la historia una explicación a la situación existente en su momento, prestigiar a su reino o a la dinastía gobernante, o bien insertar en un conjunto mayor el territorio en el que viven, lo que lleva a las *historias de España* que se iniciarían con Jiménez de Rada. Para lo que ahora nos interesa, hay que recordar que cuando alguna crónica parece fijarse más de lo habitual en el reino o el territorio sometido a su protagonista, eso puede deberse no solo a la voluntad de explicar las características o particularidades del reino en cuestión, sino al deseo de buscar un fundamento convincente que respalde y haga indiscutible la valía y los derechos de su protagonista, sea una persona o una dinastía, a la vez que encumbrar el propio reino.

No es necesario indicar que Hispania es la denominación que los romanos otorgaron a la península ibérica, y que quizá deriva del nombre de Hispano, el hijo de Hércules[3], pero no es su origen lo que buscamos, sino el concepto a que ese término hace referencia en la Edad Media. Como expone García Cárcel, *español*

2 Maravall Casesnoves, José Antonio, *El concepto de España en la Edad Media*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1997 (1ª edición 1954).

3 Rucquoi, Adelinne, "Le héros avant le saint: Hercule en Espagne", *Ab urbe condita. Fonder et reformer la ville: récits et répresentations (seconde Moyen Âge-premier XVI*ème siecle), Veronique Lamazou-Duplan (coord.), Meridiennes, Pau, 2011, pp. 55-75.

se convierte en apellido, que ya se documenta en Provenza a finales del siglo XI; eso expresa que quien es llamado así está siendo reconocido por su tierra originaria, que sería *España*. Merced al desarrollo del Camino de Santiago, pero también a la guerra contra Al-Andalus, en la que colaboran en ocasiones caballeros venidos de reinos extrapeninsulares, desde el siglo XII los habitantes de otras tierras intensifican el contacto con quienes pueblan la península ibérica y les otorgan unas características y un apelativo común. Por su parte los propios hispanos son conscientes de sí mismos, como se refleja en el *Libro de Alexandre*, donde el término parece tener un sentido territorial, ya que se refiere a los que habitan en Hispania. En realidad, a lo largo de todo el periodo, tiene una evidente denotación geográfica como iremos viendo en las páginas siguientes[4].

Por último, antes de ofrecer una panorámica general sobre el tema propuesto, no está demás preguntarse por qué en los últimos años se vuelve de nuevo la mirada hacia el medievo buscando los orígenes de *España*. La respuesta probablemente está en la historia nacionalista del siglo XIX. En el caso español quizá la obra de ese siglo que mayor influencia tuvo fue la historia de los Reyes Católicos de Prescott, que presenta a los monarcas de Castilla y Aragón como la culminación de un proceso iniciado en el siglo VIII. Esta idea será luego recurrente tanto en la historiografía como en lo que podría entenderse como imaginario político colectivo, e incluso todavía puede rastrearse en la actualidad en algunos círculos. La obra de Prescott tarda siete años en ser traducida al español; en esta versión el término y concepto *España* es utilizado con significados distintos. En ocasiones, como al referirse a la conquista musulmana, parece tener un sentido geográfico equiparable a península ibérica, lo mismo que sucede cuando se refiere a la expulsión de los judíos. Pero también hay una identificación con los reinos gobernados por Isabel y Fernando, Castilla y Aragón, a los que diferencia de Portugal y Francia; de ahí también que se refiera a Fernando como "rey de España" y a la corte regia como "corte de España"; y cuando narra la llegada de Felipe y Juana para ser jurados herederos, y posteriormente la de Carlos I, la expresión empleada es que unos y otro "llegan a España"[5]. Se trata

4 García Cárcel Ricardo, "El concepto de España en los siglos XVI y XVII", *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Antonio Morales Moya, Juan Pablo Fusi, Andrés De Blas (dirs.), Galaxia Gutemberg y Fundación Ortega-Marañón, Barcelona, 2013, pp. 95-100. Fernández-Ordóñez, Inés, "La denotación de 'España' en la Edad Media. Perspectiva historiográfica (siglos VII-XIV)", *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, Teresa Bastardín Candón, Manuel Rivas Zancarrón (coords.), Vol. 1, Iberoamericana - Vervuert, Madrid, 2015, pp. 49-106. De Ayala Martínez, Carlos, "Realidad y percepción de *Hispania* en la Edad Media", *eHumanista*, 37 (2017), pp. 206-231.

5 Prescott, W. H., *Historia de los Reyes Católicos*, 4 vols. Imprenta de M. Rivadeneyra y compañía, Madrid, 1845 [edición facsímil con prefacio de Mª Isabel del Val Valdivieso (pp. 7-26), Junta de Castilla y León, Valladolid, 2004] véase, a título de ejemplo, vol. 1, pp. 1 y ss., 148, 326-327; vol. 2, pp. 30 y ss., 275-276, 332 y ss.; vol. 3, pp. 113, 328. Puede verse también las apreciaciones de Milosevich, Mira, "España vista por los hispanistas", *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Antonio Mora-

de una polisemia que vamos a encontrar igualmente en las crónicas medievales. Dejando de lado este asunto de la historiografía de los dos últimos siglos, a partir de aquí vamos a fijarnos en las crónicas medievales.

1. Alta y Plena Edad Media

Si nos situamos en los albores del medievo, encontramos el término Hispania en Isidoro de Sevilla, el intelectual de esa época que más influencia tuvo en los siglos posteriores. Como indica Fernández Ordóñez, en esos años, las fuentes francas y pontificias identifican el término con la Península, mientras San Isidoro en la *Historia gotorum* lo vincula con el reino visigodo, identificando así el espacio geográfico y el político. Se trata de dos formas de entenderlo que, unidas, van a tener una larga trayectoria, tanto en el neogoticismo leonés y luego castellano, como en la forma de entender ese concepto uniéndolo al poder sobre un territorio, el de Hispania. En el caso de Isidoro, además, esa historia de Hispania, que es la del reino visigodo, se enmarca en la historia universal con su *Crónica*, con lo que consigue darle otra proyección, a su obra y al reino godo[6].

Tras el 711, será la monarquía asturiana la que más abiertamente utilice el concepto en su propio beneficio. Andando el tiempo se produce una ideologización en los círculos cortesanos más cultos que da lugar a un programa que se plasma en el ciclo cronístico de Alfonso III, tanto en la crónica Albeldense (en esta parece predominar el carácter cristiano del reino) como en la Rotense y sobre todo en la Ovetense. Ese neogoticismo sirve de fundamento a los intentos de fortalecer el reino y favorecer su expansión, a la vez que busca beneficiar a la monarquía haciendo entroncar el nuevo reino con el de Toledo. Mientras tanto en Castilla hay que esperar hasta finales del siglo XII para encontrar ese sesgo neogoticista en la conocida como *crónica Najerense*[7].

En el territorio de dominio musulmán, en la primera mitad del siglo X, en época de Abderramán III, la crónica de Al-Razis, en la que se describe la geografía y

les Moya, Juan Pablo Fusi, Andrés De Blas (dirs.), Galaxia Gutemberg y Fundación Ortega-Marañón, Barcelona, 2013, pp. 1.172-1.188.

6 Fernández Ordóñez, "La idea de España", pp. 47-75. Cantera Montenegro, Santiago, "El concepto de España a través de las obras históricas de San Isidoro de Sevilla", *San Isidoro de Sevilla en Sevilla*, José Sánchez Herrero (coord.), Universidad de Sevilla, Sevilla, 2018, pp. 99-138. Martín Iglesias, José Carlos, "La "Crónica Universal" de Isidoro de Sevilla: circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma", *Iberia. Revista de la Antigüedad*, 4 (2001), pp. 199-236.

7 Isla Frez, Amancio, "Identidades y goticismo en época de Alfonso III: las propuestas de la Albeldense", *Territorio, sociedad y poder: revista de estudios medievales*, 6 (2011), pp. 11-21. Bautista Pérez, Francisco, "Dos notas sobre el ciclo historiográfico de Alfonso III", *Territorio, sociedad y poder: revista de estudios medievales*, 10 (2015), pp. 5-16. Fernández Ordóñez, "La denotación", pp. 63-64.

la historia de la península antes de la conquista musulmana (probablemente a partir de la obra de Apiano) y la historia de los reyes de al-Andalus, Hispania se presenta más como un espacio geográfico que como un pueblo, un reino o un poder particular[8].

Más adelante el término se sigue utilizando con fines políticos, aunque también parece apuntar con claridad a un concepto geográfico. En el siglo XI la crónica de Sampiro y posteriormente la Silense incluyen en Hispania a los reinos cristianos y a Al-Andalus, lo que significaría que para sus autores Hispania es toda la península ibérica, incluido el territorio bajo dominio musulmán, siendo a la vez significativo que la Silense identifique a Hispania con el reino visigodo. Es decir, se utiliza el término con un sentido de alguna manera espacial, como parece hacerlo también la *Gesta comitum barchinonensium* (que tiene reelaboraciones posteriores), donde Hispania también incluye Al-Andalus y se identifica con la península. Sin embargo hay que advertir que en esta última crónica el término se utiliza solo de forma excepcional, quizá porque está centrada sobre todo en el linaje de los condes, buscando realzar, como hacen también las narraciones castellanas, a los protagonistas de la historia de su propia tierra[9].

También en Portugal, Aragón y Navarra aparece el término. Lo encontramos en los *Anales Lusitanos*, que incluyen un preámbulo que hace referencia a Hispania y a los visigodos, si bien el objetivo de la obra es sobre todo encumbrar a Alfonso Enríquez. Junto a esto, en el *Liber regum* de fines del XII o principios del XIII, surge la leyenda de los jueces de Castilla que dan legitimidad a Castilla y a Navarra. Así, esta crónica rompe con el neogoticismo y también con la corriente asturleonesa, ya que no vincula a los nuevos reinos peninsulares con el visigodo, aunque admite una cierta relación y continuidad a través de la tierra, España, y de quienes habitan en ella. Es decir se plantea una ruptura dinástica y étnica, para reivindicar un territorio con sus habitantes, que pasa de la dominación romana a la visigoda, y de esta a la Castilla gobernada por los jueces de quien descendería Alfonso VII. Pero también los navarros son relacionados con los jueces castellanos, lo que permite al autor poner a ambos reinos en pie de igualdad, aunque intenta marcar la precedencia del reino navarro. Por su parte,

8 Fernández Ordóñez, Inés, "La idea de España en la Edad Media, siglos VII-XIV", *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Antonio Morales Moya, Juan Pablo Fusi, Andrés De Blas (dirs.), Galaxia Gutemberg y Fundación Ortega-Marañón, Barcelona, 2013, pp. 47-75. Matesanz Gascón, Roberto, "Desde Bizancio hasta Córdoba: Orosio, Apiano y la Crónica del Moro Rasis", *Edad Media. Revista de historia*, 6 (2003-2004), pp. 209-224.

9 Ruiz Asencio, José Manuel, "La inclusión del "Chronicon" de Sampiro en la "Historia Silense", *Archivos Leoneses: revista de estudios y documentación de los Reinos Hispano-Occidentales*, 54 (1973), pp. 279-286. Le Morvan, Gaël, "Reinos e imperio: la Historia legionensis (llamada silensis) y la reivindicación leonesa de la herencia visigótica", *e-Spania* 14 (décembre 2012) http://journals.openedition.org/e-spania/21681. Fernández Ordóñez, "La denotación", pp. 55-57 y 66.

el *Códice de Roda* hace una alabanza a Hispania y se refiere a las entidades políticas constituidas en su suelo tras la conquista musulmana[10].

Nos encontramos, por tanto, con que a partir de la conquista musulmana, y hasta el siglo XIII, en todos los reinos que se constituyeron se emplea el término Hispania, aunque no se le da el mismo sentido en todas partes. En Asturias-León predomina su vinculación con la tradición gótica que reivindica para sí la herencia de ese reino, y por lo tanto aquí parece tener un sentido político relacionado con el ejercicio del poder. En los otros reinos sobre todo haría referencia a los habitantes de un espacio concreto, Hispania, o bien, incluyendo el caso de Al-Andalus, al territorio que recibe ese nombre. Es decir la polisemia del término Hispania conduce a un significado geográfico, étnico y político.

2. El siglo XIII

En el siglo XIII, cuando cobran protagonismo las "historias de España", se observa ya una clara evolución, pero se mantienen las diferencias de significado. *El Cronicon mundi* de Lucas de Tuy se liga al modelo isidoriano y asturleonés, es decir al goticismo. Se trata de una obra que arranca de los orígenes del mundo para llegar hasta sus días. Se escribe en el círculo de la reina Berenguela, la madre de Fernando III, mujer de Alfonso IX e hija de Alfonso VIII, una mujer que tuvo que hacer frente a serios problemas políticos, y que pudo servirse de esta crónica en beneficio de sus intereses. La obra busca ensalzar el reino de León y lo leonés en un momento en que ese reino se une a Castilla. En ella son múltiples las referencias a Hispania y lo hispano; por ejemplo en relación con las campañas de Almanzor el texto recoge el famoso estribillo de una canción que según el Tudense cantaba a orillas del Guadalquivir un pescador "… *modo yspanico clamabat dicens: En Canatanazor perdió Almanzor el tambor*". Por otra parte, denomina hispanos a todos los habitates de Hispania, al margen de su religión; hace referencias al *regnum hispaniorum*; y dice que tanto Alfonso VI como Alfonso VII estuvieron al frente del *imperium hispaniorum*. Ahora bien, en ocasiones el término hispano parece equipararse al de cristianos, cuando no castellanos, al menos en la relación de la conquista de Córdoba por parte

10 Fernández Ordóñez, "La denotación", pp. 64-65. de Carlos Villamarín, Helena, "El Códice de Roda (Madrid, BRAH 78) como compilación de voluntad historiográfica", *Edad Media. Revista de historia*, 12 (2011), pp. 119-142. Fernández Ordóñez, "La idea de España". Sobre el *Liber regum* véase el nº 9 de junio de 2010 monográfico de E-Spania (https://doi.org/10.4000/e-spania.19306), en particular, Le Morvan, Gaël, "Le concept de «tierra» espagnole et le néo-wisigothisme dans le Liber regum". *e-Spania*, 9 (junio 2010) (https://doi.org/10.4000/e-spania.19830). Puede verse también Martín Vidaller, Carmen, Viruete Erdozáin, Roberto, "Contribución al estudio de la cultura escrita medieval de Navarra. Nueva propuesta de datación del Liber regum", *Príncipe de Viana*, 253 (2011), pp. 375-386.

de Fernando III, tras cuyo triunfo dice la crónica que esa victoria "*alejó la vergüenza de los hispanos al destruir el solio de los infieles*", y permitió devolver a Santiago las campanas que Almanzor conquistara en su tiempo[11].

Esa crónica influye en la de Jiménez de Rada, *De rebus hispaniae*, en la que el goticismo es evidente, pero también la concepción de la existencia de un vínculo de naturaleza, basado en la pertenencia a una tierra, que liga al rey y los nobles. Se trata de la primera "historia de España", que tendrá una gran influencia y difusión en toda la península. Jiménez de Rada diferencia entre la población peninsular, los descendientes de los visigodos, y los musulmanes llegados en el siglo VIII; y legitima las aspiraciones hegemónicas de Castilla, al entender que desde Alfonso VII este reino es el depositario de los derechos sobre Hispania. Como señala Lomax, la obra sirvió de base a la historia alfonsí y todas las que derivan de ella[12].

Alfonso X y su entorno adopta una perspectiva diferente. Sin olvidar la historiografía anterior, la *Historia General de España* solo puede entenderse en el contexto de un amplio programa político que busca imponer el poder del rey sobre el reino, para lo que utiliza tanto la historia como el intento de imponer el Fuero Real y la intervención en el ámbito del derecho con *Las Siete Partidas*. Para Alfonso X y su círculo el señor, en su caso el rey, es quien tiene el poder sobre todos los que viven en un determinado territorio. En su *Historia* se observa que el señorío sobre España lo ostenta el rey, y que se marca a Castilla como el eje central de Hispania, término en el que se integran los otros reinos peninsulares incluidos los islámicos, de manera que, como señala Fernández Ordoñez, lo que parece defender es un *imperium hispanicum* a partir del señorío de España, lo que invita a su vez a pensar en el título de emperador que se arroga Alfonso VII. Con esa perspectiva la obra integra la visión espacial de Hispania con la interpretación neogoticista[13].

11 Fernández Ordóñez, "La idea de España". Valdés García, Olga, *El "Chronicon Mundi" de Lucas Tuy: edición crítica y estudio*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1999. Falque Rey, Emma, "Una edición crítica del Chronicon mundi de Lucas de Tuy", *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 24 (2001), pp. 219-234 (la cita de Almanzor en p. 232). Falque Rey, Emma, "La conquista de Córdoba en las fuentes cristianas: la versión de Lucas de Tuy", *Boletín de la Real Academia de Córdoba de ciencias, bellas letras y nobles artes*, LXXX/141 (enero diciembre 2001), pp. 178 y 181.

12 Catalán, Diego, "Removiendo los cimientos de la Historia de España en su perspectiva medieval", *Cuadernos de Historia del Derecho*, extraordinario 1 (2004), pp. 73-86. Lomax, Derek W., "Rodrigo Jiménez de Rada como historiador", *Quinto Congreso Internacional de Hispanistas*, François Lopez, Joseph Pérez, Noël Salomon, Maxime Chevalier (coords.), Vol. 2, Universidad de Bordeaux, 1977, p. 587. Fernández Ordóñez, "La idea de España".

13 Fernández Ordóñez, "La idea de España". Fernández Ordóñez, Inés, "Las *Estorias* de Alfonso el Sabio", Biblioteca Española de Lingüística y Filología, Istmo, Madrid, 1992. Fernández-Ordóñez (coord.), *Alfonso X el Sabio y las crónicas de España*, Universidad de Valladolid, Servicio de Publicaciones, 2001. Fernández Ordóñez, "La denotación", pp. 77-82.

Por su parte, Portugal y Aragón prestan menor atención a España o Hispania, aunque ambos reinos consideran tener iguales o incluso superiores derechos sobre el territorio hispano; y en los dos se conserva la concepción unitaria de España como un espacio común, en el que cada uno busca engrandecer su propio reino[14]. En la *Crónica portuguesa de España y Portugal*[15] se defiende que los reyes portugueses son los depositarios de los derechos sobre Hispania. En el caso aragonés, las crónicas utilizan el término Hispania o Espanya incluyendo en él a Aragón y Cataluña pero también a Al-Andalus, uniendo a veces la Hispania cristiana y la musulmana. La catalana *Cronica de Espanya*, que se fecha aproximadamente en 1268, sigue a Jiménez de Rada, presentando el espacio hispánico ocupado por una pluralidad de poderes cristianos territoriales; así aun admitiendo que Alfonso II restauró en Asturias el pasado reino godo de Toledo, afirma que Vizcaya, Navarra, Aragón y Cataluña se enfrentaron también al poder musulmán. El *libre dels fets*, compuesto en la corte de Jaime I en catalán, tiene numerosas referencias a Espanya con ese mismo sentido de conjunto de reinos. Por su parte, como indica Valdeón, y aunque sea de forma marginal, Bernat Desclot, en el *Llibre del rei En Pere d'Aragó i dels seus antecessors passats*, se refiere a España, en la que incluye a los distintos territorios, también a Cataluña a través de la forma de referirse al conde de Barcelona[16].

Los indicios cronísticos expuestos hasta aquí podrían llevarnos a concluir que hasta el siglo XIV los reinos cristianos perciben Hispania como un espacio geográfico y humano compartido, en el que conviven reinos diversos que fundamentan su poder en el vínculo de naturaleza, en los naturales de la tierra. Pero también se observa el intento de vinculación del concepto Hispania al reino hegemónico, que lo utiliza como instrumento para reivindicar en su beneficio esa herencia, en buena parte en el marco de neogoticismo. A esto hay que sumar el neogoticismo, que además de vincular el concepto *Hispania* con la fe cristiana, da prestigio a quien lo reivindica, a la vez que constituye una herramienta que justifica el avance territorial sobre el espacio islámico y respalda la pretendida hegemonía de un reino sobre los demás. Un ejemplo lo ofrece la crónica de Alfonso X donde, al narrar la batalla de las Navas de Tolosa, se afirma que Alfonso VIII, al verse abandonado por las mesnadas extranjeras muestra un cierto contento, por considerar que a partir de ese momento

14 Ladero Quesada, Miguel Ángel, "¿Qué es España? Imágenes medievales en torno al concepto de España", *Historia 16,* marzo 1994, p. 43. Fernández Ordóñez, "La historiografía alfonsí y post-alfonsí en sus textos: nuevo panorama", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 18-19 (1993-1994), pp. 101-132.

15 Se ocupó de esta crónica Catalán, Diego, *De Alfonso X al conde Barcelos. Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, Gredos, Madrid, 1962.

16 Fernández Ordóñez, "La idea de España". Sarasa Sánchez, Esteban, "España en las crónicas de la corona de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV), *Norba. Revista e Historia*, 19 (2006), pp. 95, 100-101. Valdeón Baruque, Julio, *Las raíces medievales de España*, RAH, Madrid, 2003. Sobre estas dos crónicas catalanas, y las de Ramón Muntaner y Pedro el Ceremonioso, véase, Cifuentes i Comamala "Les quatre grans cròniques catalanes catalanes, un dels millors conjunts historiogràfics de l'Europa medieval", *Catalan Historical Review*, 12 (2019), pp. 137-149. Fernández Ordóñez, "La denotación", pp. 87-88.

"*somos todos españoles et entraremos los moros la tierra por la fuerça*"[17]. En definitiva, *Hispania* es también un concepto espacial, que se identifica con la península ibérica, y que por lo tanto engloba a los reinos y otras entidades con personalidad política que se desarrollan en ese territorio; aunque a la vez se reivindique un pasado que de alguna forma se pretende restaurar, lo que permite, a través del neogoticismo, reivindicar un papel hegemónico y unos derechos que justificarían la expansión territorial, lo que conduce al ámbito de los intereses y el juego político. En definitiva la utilización del término *España* en sus diferentes acepciones tiene una fuerte carga política, la propia de las crónicas en las que se inserta.

A partir de aquí, en los siglos XIV y XV será precisamente el vínculo de naturaleza el concepto que explique la identidad y vinculación de los habitantes de un territorio, lo que va a favorecer la concepción de Hispania como un espacio compartido. Pero también se percibe una asociación entre el marco geográfico y el vínculo político, lo que permite reivindicar la hegemonía de uno de esos territorios sobre los demás, es decir, se profundiza en lo que ya se percibe en los siglos inmediatamente anteriores.

3. Baja Edad Media

En la Baja Edad Media la situación no cambia radicalmente, aunque sin duda evoluciona. Como ya he indicado, en los últimos siglos medievales hay una percepción más cohesiva de los vínculos de naturaleza entre los habitantes de un territorio y de estos con el rey. Pero hay que advertir que mientras las crónicas de los reyes no suelen plantear el problema, en las historias generales se busca magnificar los orígenes y la relevancia del territorio en el que se escriben, particularmente en el caso de Castilla, lo que parece invitar a la utilización en beneficio propio del término España y la referencia a la herencia del pasado visigodo[18].

En el siglo XIV la *Crónica geral de Espanha del conde de Barcelos*, conocida como *Crónica de 1344*, presenta Hispania como la Península, de la que hace una descripción geográfica (lo mismo que la crónica de 1404, miembro como ella de la familia de la alfonsí *Cronica general de España*); en ese espacio se integra Castilla como continuadora del poder godo y musulmán, tras denominar reyes de España tanto a los godos como a los musulmanes[19].

17 Valdeón, *Las raíces medievales*.

18 Orellana Calderón, Raúl, "El concepto de España en el siglo XV", *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Antonio Morales Moya, Juan Pablo Fusi, Andrés De Blas (dirs.), Galaxia Gutemberg y Fundación Ortega-Marañón, Barcelona, 2013, pp. 76-94.

19 Pérez Pascual José Ignacio, "Relaciones entre la Crónica de 1344 y la Crónica de 1404", *Actas do IV Congresso da Associaçâo Hispânica de Literatura Medieval*, Aires Augusto Nascimento, Cristina Almeida Ribeiro (coords.), Vol. 3, Cosmos, Lisboa, 1993, pp. 167-171.

En Castilla, López de Ayala parece dar preferencia al concepto espacial sobre el político. En su crónica se aprecian diversas referencias que avalan esta lectura. Por ejemplo, declara que es costumbre en España datar por lo que llamamos "era hispánica", y utiliza el pasado de España y la herencia goda para afianzar o justificar su relato. Si pasamos a los ejemplos, vemos que en la introducción se refiere al "*primer rey godo que vino a España*" y a que "*España fue conquistada por los moros*"; un poco más adelante podemos leer "*e de la era de César que se contó en España de grandes tiempos acá*". Delimita ese territorio al que se refiere, ya que al hablar de la pérdida de España, explica que (crónica de Pedro I, cap. XVII): "*se perdió España de mar a mar, ca se perdio desde la cibdad de Calis, que es en la mar de poniente que es dicho Oceano, fasta el logar de Belcayre, que es en Francia cerca de Aviñón, que es en la ribera del rio de Ruedano que entra en el mar de levante …*". En la de Juan I (1390, cap. 2) incluye los consejos que recibe el rey, que hacen alusión a la enseñanza que proporciona la historia: "*sabedes por coronicas e libros de los fechos de España que son en vuestra Camara … quantas guerras e pérdidas han seydo e son en España por las particiones que los reyes vuestros antecesores, ficieron entre sus fijos de los regnos de Castilla e de Leon*". De ahí se desprende igualmente esa asimilación de España con todo el territorio peninsular en el que se integran los reinos del monarca historiado en esta ocasión, León y Castilla, que aparecen también identificados en el concepto *España*[20].

Pero como plantea Orellana, en la etapa bajomedieval también hay una línea que sigue la tradición del neogoticismo, que se observa en la *Suma de Reyes* (1401-1405) del despensero de la reina de Castilla Leonor de Aragón; en la conocida como *Atalaya de Crónicas*; y también en la *Anacephaleosis* de Alonso de Cartagena, obra que hay que situar en el contexto del concilio de Basilea[21]. Para el obispo de Burgos, aunque la base sobre la que surge España es Hispania, sería el reino visigodo el que le da entidad; a partir de ahí defiende la continuidad de los godos en los reyes de Castilla; e incluso va más allá, ya que frente a Portugal, reivindica los derechos castellanos sobre el norte de África al incluir la Tingitania en Hispania, por considerarla una provincia del reino visigodo (no hay que olvidar el momento en el que escribe ni los intereses políticos que hay detrás de todo escrito cronístico). Unos años después, Rodrigo Sánchez de Arévalo, en su *Compendiosa Historia Hispánica*, se ocupa de la geografía ibérica y elogia las virtudes del territorio a la vez que incide en la idea de que los reyes castellanos descienden de los

20 Valdeón, *Las raíces medievales*. López de Ayala, Pedro, *Crónicas de los reyes de Castilla don Pedo, don Enrique II, don Juan I y don Enrique III*, Cayetano Rosell (ed.), Crónicas de los reyes de Castilla, M. Ribadeneyra, Madrid, 1875 y 1877.T. 1, pp. 399-400, 420; T. 2, p. 126. Agradezco a Covadonga Valdaliso la ayuda que me ha prestado con las crónicas de Ayala que ella tan bien conoce.

21 Villa, Manuel, "La ideología goticista en los prehumanistas castellanos: Alonso de Cartagena y Rodrigo Sánchez de Arévalo. Sus consideraciones sobre la unidad hispanovisigoda y el reino asturleonés", *Territorio, sociedad y poder. Revista de Estudios Medievales*, 5 (2010), pp. 123-145.

godos y gozan por tanto de todos los derechos territoriales. Se trata de una obra que, según Alvar Nuño, responde a una clara intencionalidad política, un apoyo manifiesto a Enrique IV al que está dedicada. Justifica las aspiraciones internacionales de Castilla, a la que sitúa como principal territorio hispánico. Y defiende Hispania frente a las apreciaciones vertidas por Leonardo Bruni; no en balde la obra pretende reivindicar los intereses peninsulares en el ambiente humanista italiano, a la vez que, al menos en este asunto, el autor se posiciona junto a su maestro, Alonso de Cartagena, en la disputa con Bruni sobre ese tema[22].

Si pasamos a Aragón nos encontramos con Lorenzo Valla, al que hay que incluir en la tradición historiográfica italiana. Escribe la *Gesta Historiarum Ferdinandi regis Aragonum libri tre*, una obra sobre Fernando I en la que se describe algunos territorios ibéricos y se hace referencia a la situación de sus reinos, a los que considera integrantes de España. El autor enlaza con el neogoticismo, ya que entiende que el reino de Aragón es heredero del visigodo y que sus reyes descienden de estos. No obstante, como expone Orellana, el sentido que da al término *España* parece más territorial que político, ya que considera que Aragón está en España, con lo que da al concepto una cierta unidad y entidad territorial al estimar que en España hay cinco reyes más que cinco reinos[23].

En la corona aragonesa, en el tránsito del siglo XIII al XIV, la crónica de Ramón Muntaner refleja una cierta concepción espacial del término al referirse a los reyes moros de España, o bien cuando, dando por cierta una apreciación del rey castellano, indica que Aragón, Portugal, Navarra y Mallorca son Espanya. A su vez, la *Crónica de San Juan de la Peña*, de mediados del XIV, identifica a los reinos cristianos con España y con un pasado común gótico, pero también presenta a estos reinos como entidades diferentes entre sí. Esta obra tuvo gran influencia en la cronística aragonesa posterior, entre otras razones por las traducciones que se hicieron bajo Pedro IV, con lo que circuló tanto en latín como en catalán y aragonés[24].

Ya en la primera mitad del siglo XV, Pere Tomic es el autor de una crónica considerada como propaganda nobiliaria, *Històries e conquestes dels Reys de Aragó*

22 Orellana, "El concepto de España". Alvar Nuño, Guillermo, "La influencia de Alfonso de Cartagena en la «Compendiosa historia Hispanica» de Rodrigo Sánchez de Arévalo", *Revista de Poética Medieval*, 32 (2018), pp. 32-36. Arquero Caballero, Guillermo Fernando, "La bibliografía de Rodrigo Sánchez de Arévalo de acuerdo con su trayectoria vital", *Cuadernos Medievales*, 26 (2019), p. 48.

23 Valla, Lorenzo, *Historia de Fernando de Aragón* , Santiago López Moreda (trad.), Akal, Madrid, 2002. Orellana, "El concepto de España". Sarasa Sánchez, "España en las crónicas de la corona de Aragón", p. 102. Yagüe Ferrer, Mª Isabel, "Una extensa historia para un breve reinado: Gesta Ferdinandi regis Aragonum del humanista italiano Lorenzo Valla", *Aragón en la Edad Media*, 8 (1989), pp. 697-716.

24 Fernández Ordóñez, "La idea de España". Sarasa Sánchez, "España en las crónicas de la corona de Aragón", p. 101. Orcástegui Gros, Carmen, *Crónica de San Juan de la Peña (versión aragonesa). Edición crítica,* Diputación Provincial, Zaragoza, 1986, pp. 77, 97. Valdeón, *Las raíces medievales*.

e Comtes de Barcelona (o *Històries e conquestes de Cathalunya* que parece que fue su primer título). Escrita en 1438 e impresa en 1495, tuvo un gran éxito y estuvo presente en los círculos nobiiarios e historiográficos catalanes hasta un siglo después, a pesar de ser criticada por Carbonell. La obra encumbra a la nobleza catalana, en particular a la familia Pinós, por encima de la de los otros dos reinos de la Corona, en buena medida porque el autor busca afianzar a esos nobles y los orígenes de estos condados. En relación con ello menciona entre los méritos de los condes la liberación del territorio del dominio carolingio. Niega el goticismo para Cataluña, a la que presenta más relacionada con los francos, quizá para marcar diferencias con Castilla, pero esto no evita que en los primeros capítulos se refiera a los descendientes de Noe y Jafet como pobladores de Spanya siguiendo así el *De rebus Hispaniae* de Jiménez de Rada[25].

La cronística navarra del siglo XIV mantiene la tradición castellana, pero no pierde su vinculación con el *Liber regnum*, lo que le lleva a posicionarse en pie de igualdad con Castilla y reivindicar su derecho a dominar jurisdiccionalmente el espacio hispánico, como se observa en la *Cronica de Espanya* de García de Eugui, confesor de Carlos II y Carlos III. Esta obra, que hay que relacionar con Jiménez de Rada y la tradición de las historias generales de España, incluye al final una genealogía de los reyes de navarros, lo que nos lleva a lo más sobresaliente, que el autor considera relevante la historia de su reino y le dedica la última parte de su escrito. Es cierto que ahí no realiza ninguna referencia a España, aunque sí a otros reinos y territorios peninsulares, pero el hecho de insertarla en esa "historia general" da pie a pensar que considera a Navarra como parte de esa *España* a la que dedica su trabajo[26].

Por su parte, la *Crónica de los reyes de Navarra* de García López de Roncesvalles, tesorero de Carlos III, está también enmarcada en una historia general, en la que se realza la condición cristiana del reino, al que se integra en el conjunto de los reinos peninsulares, reivindicando que fue el primer cristaniizado, ya que primero se evangelizó Pamplona y de ahí la fe se extendió a Toledo, que quedaría por tanto relegada a un segundo lugar. Esta crónica, que está en la base de la *Crónica de los reyes de Navarra* de Carlos de Viana, hace exaltación de lo cristiano, sobre todo a raíz de la llegada de la dinastía capeta al trono navarro, lo que lleva a pen-

25 Iborra, Joan, "De la crónica dinastica a la intervencion aristocratica: Fonts orals i escrites de les histories e conquestes de Pere Tomic", *Recerques, Història, economia i cultura*, 40 (2000), pp. 18-21, 25, 29, 38. Valdeón, *Las raíces medievales*. Sobre la cuestión del tratamiento de la historia en relación con Cataluña y su identidad véase Zimmermann, Michel, *Naissance de la Catalogne (VIIIe-XIIIe siècles)*, Plum, Limoges, 2019.

26 Orcástegui Gros, Carmen, "Crónica de los Reyes de Navarra de García a Eugui", *Príncipe de Viana*, 39/ 152-153 (1978), pp. 547-572. Ward, Aengus, "Las fuentes de la *Genealogía de los Reyes de Navarra* de García de Eugui", *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*: 21-26 de agosto de 1995, Vol. 1, (Medieval y lingüística), Aengus Ward (coord.), Universidad de Birmingham, Birmingham, 1998, pp. 328-339.

sar que esa circunstancia es la que hace que, a la hora de ensalzar el reino y a sus reyes, se incline más hacia el lado capeto (San Luis en particular) que hacia el gótico. No obstante también busca enraizar Navarra en el contexto hispano, como un reino más, situado al menos al mismo nivel que Castilla y Aragón[27].

Estamos, pues, de nuevo, en un contexto en el que, al menos en las historias generales, se manifiesta una inclinación a historiar todo el territorio peninsular aunque luego se centre la atención en un reino o territorio particular; un momento en el que reverdece el neogoticismo que imprime en quien lo defiende o utiliza un sesgo político evidente en la idea de España, poniendo por delante lo político a lo geográfico o poblacional, aunque sin perder el matiz espacial del concepto.

4. Reinado de los Reyes Católicos

Al final del periodo, en época de los Reyes Católicos, nos encontramos con un rico panorama en el que es frecuente el uso del término en plural, a la vez que se acentúa su sesgo político[28]. Así, en el *Compedio historical de las crónicas de España* de Diego Rodríguez de Almela, intelectual del círculo de Alonso de Cartagena, Hispania aparece ligada a Castilla, pero España incluye no solo los reinos peninsulares, sino también los territorios góticos del sur de Francia, con lo que se defiende una reivindicación tradicional y muy actual en ese momento en la corona aragonesa. En este caso, el concepto parece adoptar en ocasiones un carácter espacial, como se observa en algunas afirmaciones, entre ellas la de que las catedrales de Toledo y de Burgos son de las "*mejor obradas que hay en España*". Junto a eso, como destaca Orellana, se defiende que la reina Isabel es merecedora de la monarquía de todas las Españas, apreciación que también se hace en beneficio de Fernando[29].

Como destaca Valdeón, puede incluso pensarse en la existencia de una conciencia de pertenencia a un ente común por cuanto algún cronista, como Diego de Valera, asevera que en España hay usos y costumbres comunes, a la vez que afirma que Fernando tendrá la monarquía de todas las Españas. Por otro lado, Pedro Mártir de Anglería se refiere a Isabel y Fernando como reyes de España; y Nebrija entiende que con ellos se han reunificado los pedazos de España. Pero en esta época se diferencian con nitidez los ámbitos políticos, pues el Bachiller Palma afirma que con el heredero de Isabel y Fernando "*todos los reinos de España en un reino volverán*",

27 Pizarro Rivas, Jorge, "La Crónica de los reyes de Navarra de García López de Roncesvalles", *Estudios medievales hispánicos*, 1 (2012), pp. 232-238, 240-241.

28 Sobre el concepto de España en esta época véase, Nieto Soria, José Manuel, "Conceptos de España en tiempos de los Reyes Católicos", *Norba. Revista de Historia*, 19 (2006), pp. 105-126.

29 González Jiménez, Manuel, "Sobre el *Compendio Historial* de Diego Rodríguez de Almela", *Murgetana*, 105 (2001), p. 11. Orellana, "El concepto de España".

lo que puede interpretarse como la manifestación de la voluntad o del supuesto programa político de Isabel y Fernando (la crónica está terminada en 1479 cuando ya son reyes, respectivamente, de Castilla y Aragón), pero también evidencia la existencia de un conjunto de distintos reinos en un espacio común que es España[30].

Andrés Bernaldez, al relatar la noticia de la muerte del rey Carlos de Francia, dice que se le enviaron mensajeros con la noticia "*al rey don Fernando de España*"; en otras ocasiones titula reina de España a Isabel. En esta crónica el término se emplea con bastante frecuencia para referirse, sobre todo, a los reinos gobernados por Isabel y Fernando, pero también al territorio peninsular en su conjunto, ya que dice de Navarra que "*está desotra parte de España*"[31]. Esto hay que enlazarlo con cierta corriente de pensamiento y política que se manifestó en el momento del inicio del reinado y que provocó, según Hernando del Pulgar, la discusión sobre la intitulación que debían utilizar, descartándose entonces la denominación "reyes de España", para emplear la ya conocida de *reyes de Castilla, de Aragón, de León,* etc.[32].

El resto de los cronistas también emplean el término. Alonso de Palencia se refiere a la España romana ulterior, cuando en la pugna por la precedencia entre los procuradores toledanos y leoneses arguye que los de Toledo presentaron "*en testimonio de su causa, láminas de bronce de tiempos de los cónsules de Roma …. en las cuales los romanos … habían proclamado a la ciudad de Toledo como la más digna de la España ulterior*"[33]. En ocasiones identifica el término con Castilla, como cuando indica que "*el vergonzoso desenfreno de Enrique declaraba otra guerra más feroz a toda España*", en alusión a los acontecimientos de 1462, en particular el nacimiento de su hija Juana. Pero también engloba en el concepto al resto de los reinos ibéricos, o al menos Navarra y Aragón, ya que refiriéndose a Alfonso V señala que a este rey aragonés "*un español le ensalzó el gran poderío de sus hermanos en España*" (refiriéndose al menos a Enrique, maestre de Santiago y a Juan, entonces rey consorte de Navarra, quizá también a Maria, la reina de Castilla)[34].

30 Valdeón, *Las raíces medievales*. Sobre la crónica de Palma y su valor fundacional de la nueva posición conceptual propia del reinado de los Reyes Católicos, véase, Gómez Redondo, Fernando, "La Divina retribución: discurso político y texto histórico", *Medioevo y literatura. Actas del V Congreso de la Asociacion Hispánica de Literatura Medieval*, Vol. 2, Juan Salvador Paredes Núñez (coord.), Universidad de Granada, Granada, 1995, pp. 413-432.

31 Bernaldez, Andrés de, *Historia de los Reyes Católicos*, editada por Cayetano Rosell, *Crónicas de los reyes de Castilla*, Vol. 3, Atlas, Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1953, pp. 692, 699, 756.

32 Nieto Soria, "Los conceptos de España", p. 114.

33 Palencia, Alonso de, *Cuarta Década de lo sucedido en España conforme a los anales de su tiempo*, Traducción de José López de Toro, Vol. 2, Real Academia de la Historia, Madrid, 1974, p. 193.

34 Palencia, Alonso de, *Gesta hispaniensia ex annalibus suorum dierum collecta*, 2 Vols., edición, estudio y notas de B. Tate y J. Lawrence, Real Academia de la Historia, Madrid, 1998-1999, pp. 235 y 21. En 1462 Enrique IV aceptó el ofrecimiento de Cataluña sublevada contra Juan II, puede pensarse que esto estuviera también en la mente del cronista, pero desde luego no hace ninguna alusión a ello en ese pasaje.

Por su parte, Hernando del Pulgar en las primeras líneas de su crónica dice expresamente que Isabel y Fernando "*juntos en matrimonio reynaron en toda la mayor parte de las Españas*", identificando así España con la península y los diferentes reinos que en ella había. Más adelante, al narrar la guerra civil y la entrada en Castilla de las tropas portuguesas, puede leerse que a Alfonso V y a Juana de Trastámara sus partidarios les hicieron "*juramento y homenaje de fidelidad, que según los fueros de España se requería facer como a reyes de Castilla y de León*"[35].

Si de Castilla pasamos a tierras aragonesas, vemos que las crónicas emplean también el término, quizá con menos frecuencia y en un contexto diferente, pero con un sentido similar. Contamos aquí con la *Crónica de los reyes de Aragón*, escrita en lengua vernácula por el monje Gaulberto Fabricio de Vagad por encargo del Rey Católico, quien siendo príncipe le había nombrado cronista; andando el tiempo, el arzobispo de Zaragoza, Alonso de Aragón, le promovió a cronista mayor del reino. Su crónica, que llega hasta la muerte de Alfonso V, dedica el primer prólogo a la alabanza de España, seguido de otro similar dedicado a Aragón. Defiende la superioridad de España sobre Grecia y Roma, y su mayor antigüedad, y se muestra como español, pero su objetivo principal es enaltecer el reino aragonés, al que integra en España: presenta a los aragoneses como sus primeros pobladores y defiende que la corona de Aragón es heredera del reino de los godos, siendo sus reyes descendientes de estos. Se utiliza así al neogoticismo como una forma de reivindicar la relevancia de su reino con argumentos similares a los utilizados para Castilla por Alonso de Cartagena[36].

Esto mismo se observa también en *Chroniques de Espanya, de* Pere Miquel Carbonell, de finales del siglo XV y comienzos del XVI. En su conjunto es una historia de la Corona de Aragón desde sus orígenes hasta el final del reinado de Juan II. En el primer libro se narra la historia de los reyes godos, y las de León, Castilla y Navarra, para centrarse luego en la de Aragón y Cataluña. En ese contexto el término *España* se identifica con la Hispania romana, en particular con la citerior, buscando resaltar la relevancia de Cataluña frente a los otros territorios y reinos peninsulares, reivindicando de alguna forma el peso de Cataluña en ese conjunto[37].

Alcoberro señala entre las influencias que se perciben en la obra de Carbonell el *Paralipomenon Hispaniae* de Joan Margarit, donde se establece una relación

35 Pulgar, Hernando del, *Crónica de los Reyes Católicos*, Imprenta de Benito Monfort, Valencia 1780, pp. 1 y 51.

36 Lisón Tolosana, Carmelo, "Vagad o la identidad aragonesa en el siglo XV", *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 25 (1984), pp. 95-99, 109, 115-116.

37 Guzmán Almagro, Alejandra, Espluga, Xavier, Ahn, María, (coords.), *Pere Miquel Carbonell i el seu temps (1434-1517)*, Reial Acadèmia de Bones Lletres, Barcelona, 2016. Alcoberro i Pericay, Agustí, "Les croniques d'Espanya de Pere Miquel Carbonell: algunes claus per a la seva lectura", *Recerques: Història, economia i cultura*, 40 (2000), pp. 80-85.

directa entre el reino godo y el principado de Cataluña, lo que constituiría, por otra parte, una constante en el humanismo catalán. En este caso quizá lo más relevante son las referencias a las Españas Citerior y Ulterior que, según lo entiende Margarit, se unían a través del matrimonio de los reyes de una y otra. Con esta forma de presentar el pasado lo que se pretendería, en el marco del humanismo, es enlazar la historia propia con la de Roma y la de los godos, pero poniendo el acento en la época romana, pues de nuevo aquí volvemos a encontrar la voluntad de reivindicar una España a la altura de Italia según la percepción humanista[38].

5. Conclusiones

Llegados a este punto, podemos afirmar que nos encontramos ante un término polisémico, que hace referencia a lo espacial y lo político, utilizado en crónicas de todas las etapas medievales y de todos los reinos. A través de un larguísimo recorrido que se inicia con Isidoro de Sevilla entre los siglos VI y VII, se observan dos tradiciones. Por un lado el neogoticismo, que nos conduce al terreno político en el que se reivindican derechos de soberanía sobre un territorio más extenso que el propio reino, a la vez que se busca prestigio y se defienden los derechos de un rey sobre un determinado territorio que es considerado su reino. Lo encontramos en las primeras crónicas, pero también en las de la baja Edad Media, donde parece ser utilizado para reivindicar la hegemonía sobre otros reinos hispánicos o bien para honrar y ensalzar el valor y relevancia del reino y los reyes de los que se ocupa el cronista en su obra. Por otro lado, nos encontramos con un concepto que resulta más espacial, ya que identifica Hispania / España con la Península Ibérica. El término es entonces utilizado para referirse a un territorio con historia y características propias y comunes, pero dividido en diversas entidades políticas. Es evidente que estas ideas evolucionan a lo largo de los siglos y adquieren matices diferentes, pero de alguna manera se puede rastrear la presencia de una y otra interpretación del concepto *España* en una constante corriente de fondo que recorre todo el periodo medieval.

Hay que resaltar que ese concepto, con una u otra acepción, parece utilizarse, desde la época de los primeros reinos cristianos, como una herramienta para defender, no tanto los derechos políticos sobre un territorio, cuanto la hegemonía de uno de ellos sobre las otras entidades políticas que se reparten el solar hispano; y al final de la Edad Media el prestigio y el poder del propio reino sobre el resto, intentando quizá contrarrestar la pretensión hegemónica de la corona castellana frente a la reivindicación que esta hace de esa precedencia. De esta forma, la España espacial,

38 Nieto Soria, "Los conceptos de España", p. 110-111.

la península ibérica, pasa a ser un territorio sobre el que un determinado monarca ejerce la hegemonía, caso del imperio de Alfonso VII, o sobre el que se reclaman derechos de gobierno además de la propia precedencia. En este último caso el ejemplo serían los reyes de Castilla y de Aragón del final del siglo XV, Isabel I y Fernando II, quienes son presentados por cronistas de ambos reinos, y de sus respectivos círculos de influencia, como reyes de todas las Españas.

Y aquí se advierte un último matiz importante; el uso del término en plural parece ser útil para diferenciar entre la Hispania / España espacial, es decir la península ibérica más o menos ampliada según las conveniencias políticas de cada momento, y el concepto político que no puede negar la realidad, la división en diferentes entidades con personalidad y jurisdicción sobre una determinada parte del solar hispano. Es algo que subyace a todo el periodo y que se observa claramente en el siglo XV, cuando encontramos en distintas obras de diferentes reinos la utilización del término para aludir a un territorio sobre el que existen diversos reinos como hemos tenido oportunidad de ver. Junto a todo esto, al final del medievo también se observa la utilización del término en el marco del humanismo, con pretensiones de ensalzar ese espacio hispánico y sus reinos por encima de otros de gran prestigio, en particular el italiano, a la vez que sirve para mostrar las cualidades intelectuales de quien escribe, pero eso sería ya otra historia.

Reflexiones sobre la alteridad en la edad media: el caso judío

Reflections on alterity in the Middle Ages: the Jewish case

Teresa Martialay Sacristán
(Universidad Rey Juan Carlos. Grupo de Investigación ITEM-URJC)

1. Introducción

El presente trabajo pretende exponer la conformación de la identidad de la minoría judía a lo largo de la Edad Media como un proceso de pérdida y apropiación de características identitarias. Para ello hay que establecer qué denominamos ajeno y a quién pertenece, e igualmente qué es lo propio y qué comunidad es la protagonista de ese término. Y es que el discurso sobre las minorías se realiza siempre desde la minoría; el "qué" se refiere a la minoría y "de quién" es la minoría. Sin embargo, la comunidad judía, lo mismo que le ocurre a cualquier otro grupo social, no ha desarrollado su historia en soledad y su desarrollo, crecimiento y conformación de identidad, está íntimamente relacionada con las interacciones realizadas no solo entre los propios miembros del grupo —lo cual daría como resultado una auto-identificación sin comparación alguna— sino con sus contrarios, con lo ajeno, con el otro.

En un territorio poblado con distintos grupos sociales todos son contarios entre sí y por lo tanto no se puede estudiar una de esas comunidades, ni en lo ajeno ni en lo propio, sin contar con el contexto; hay que ganar perspectiva y observar el conjunto de entidades identitarias que hallamos en un territorio.

Los estudios sobre identidad nacidos desde el psicoanálisis, como técnica terapéutica, han traspasado la frontera en la que inicialmente comenzaron a desarrollarse con el fin de solucionar problemas de comunicación y de relación con el medio, y en estos momentos es toda una línea de investigación que pretende dar explicación a cambios sociales, políticos o culturales que puedan provenir de la alteración de

los esquemas de referencia individuales o colectivos, y desde hace ya algún tiempo se observa el juego de la identidad o identidades de los distintos sujetos y grupo sociales en el pasado que puedan dar otra explicación a procesos de cambio.

La identidad de un sujeto no es estática, sino que evoluciona a lo largo de la vida y lo mismo ocurre con las identidades grupales. Muchos de los procesos de cambio histórico, algunos de los cuales se producen de forma drástica y en poco tiempo, someten a la identidad a estrés y el nivel de adaptación o tolerancia del sujeto hacia la nueva situación social no se produce de forma satisfactoria, dándose un desfase entre la "oferta" de identidades colectivas —a veces única opción de identidad tolerable por el conjunto social como ocurre en la rígida sociedad estamental medieval— y el tiempo de adaptación a la misma.

El tiempo que no se tiene para el tránsito, como en el caso de la conversión al cristianismo por parte de la población judía durante la Edad Media hispana, genera disconformidad, pero lo que es aún más grave, falta de respuesta en el individuo que debe adoptar una identidad con la que no quiere ser identificado, pudiendo asumir la identidad formal, pero no la simbólica.

En este trabajo vamos a reflexionar sobre las identidades del pasado, las limitaciones de su estudio y una posible explicación de la situación en la que se encontraron los judíos del occidente cristiano y por qué a pesar de su drástico final, pervive la memoria de una Sefarad en la que pudieron asentarse.

2. Hacia un planteamiento teórico

La ciencia moderna se desarrolló bajo la premisa de que los objetos tienen una existencia independiente de los sujetos que los estudian de tal manera que el investigador se convertía en un agente pasivo del proceso. La Historia también quedó afectada por estos postulados y se pretendió convertir al historiador en un científico imparcial. Además, los historiadores se vieron obligados a formular teorías sobre el desarrollo histórico, con la pretensión de que éstas tuvieran validez universal. Sin embargo, los planteamientos científicos han cambiado, y el universo ha pasado de ser considerado como un algo ordenado regido por leyes, a un universo caótico e imprevisible, y en donde la incertidumbre y la contextualización del fenómeno, han pasado a formar parte de los experimentos científicos. En esa misma línea las ciencias sociales han adaptado sus parámetros científicos cambiando la apreciación del sujeto que investiga con respecto al objeto investigado, hallándose una relación estrecha entre ambos[1].

1 E. Morin, *Introducción al pensamiento complejo,* Gedisa, Barcelona, 2004.

Otro de los aspectos que ha cambiado es la propia apreciación de la realidad. Se ha pasado de considerar que existe una realidad única, independiente y distinta del sujeto, a considerar una realidad plural, encontrando tantas realidades como propuestas de observación. La consecuencia más inmediata es que la certeza y la falsedad pasan a ser conceptos relativos y dependientes de la perspectiva del investigador, por lo que en la actualidad se pretende una aproximación a los temas lo más multidisciplinar posible con el fin de ampliar la visión sobre el objeto investigado y alcanzar así unas conclusiones más acertadas[2].

En base a esta perspectiva la identidad está en definición continua nutriéndose de elementos tales como origen, género, clase, religión o nación, y ninguno de ellos por sí solo proporciona un relato narrativo suficiente, estando condicionados todos ellos, en mayor o menor medida, por la historia. La identidad, actual o pasada, nunca ha sido inmutable y cada generación ha ido transmitiendo sus vivencias y éstas han ayudado a conformar la identidad de la siguiente generación, de tal forma que una identidad es consecuencia de varios escenarios, el presente y los pasados, y consecuentemente de varios relatos. Ello es posible porque el individuo reflexiona sobre su propia identidad en el marco histórico social que le toca vivir y se autodefine a través de los distintos relatos sociales en los que participa apropiándose de ellos y modificándolos. Es decir: el contexto no es el marco de acción de la identidad, sino el eje espacio temporal en el que se entremezclan los diferentes relatos de entre los que el individuo ejercerá discriminación[3]. Esa discriminación individual, a su vez, se verá reflejada en una discriminación colectiva y así obtendremos, como resultado, la conformación de la imagen de una comunidad sobre la que a su vez gravitará la sociedad para generar su propia identidad. En definitiva: no hay una realidad única y depende de la percepción del espectador y del hilo conductor que se utilice al indagar sobre la identidad.

Ante este escenario el historiador que pretende acercarse al estudio de la minoría judía en la Edad Media debe realizar todo un ejercicio de reflexión previo de carácter conceptual y teórico debido a que el pasado, la materia de estudio, actúa como condicionante a la hora de poder poner en práctica cualquier metodología.

2.1. La adaptación del interaccionismo como propuesta

Desarrollado desde la psicología social y la sociología, esta corriente presenta al mismo tiempo al individuo como sujeto y objeto de comunicación colocando en segundo plano las estructuras sociales y presentando al sujeto como generador y

2 Sin embargo para E. Morin, *Introducción...*, se está condenado a un pensamiento incierto.

3 J. M. Marinas, "Estrategias narrativas en la construcción de la identidad" *Isegoría*, 11 (1995) p. 177. Para este autor el contexto no es un mero marco de la acción, sino donde los discursos "se tejen" con el relato.

modificador de relaciones al ser capaz de alterar los significados y los símbolos con los que actúan dependiendo de la interpretación que hagan de una determinada situación. El interaccionismo simbólico nos presenta así un individuo alejado del determinismo social, pensante y capacitado para modificar no solo su realidad social, sino que a través de las relaciones con los otros, capaz de adaptarse a nuevas situaciones. Lejos de pensar que el comportamiento humano obedece a una marea que arrastra de manera inexorable a todo un grupo con objetivos comunes ya prefijados, esta propuesta nos permite desgranar el comportamiento social de un grupo y su relación con otro a través del análisis de situaciones individuales concretas. Tenemos presentes los estudios de Mead, Blumer y Goffman entre otros, pero teniendo presente en todo momento que la naturaleza histórica de nuestra propuesta no debe rendirse a los estudios sociológicos sobre el mundo contemporáneo[4].

Desde los postulados del interaccionismo simbólico la identidad se define como los rasgos propios de un sujeto que le caracterizan frente a los demás sujetos todos ellos ubicados dentro de la vida social y por lo tanto su pertenencia a una comunidad o su identificación con una comunidad sea real o imaginada por lo que definir al grupo al que el sujeto quiere pertenecer pasa por conocer los elementos identitarios de dicho grupo[5].

La primera realidad a la que debemos enfrentarnos es que desde el momento de su nacimiento el sujeto ya participa de una identidad previa asignada que se inculca a través de las prácticas sociales de la unidad más primaria de relación, la familia, pero que debe ser aceptada o rechazada por dicho sujeto tras un proceso de maduración. Esa identidad individual debe sustentarse como auténtica por uno mismo produciéndose una primera controversia entre el individuo y los que éste considera como propios.

Uno de los primeros pasos que da el sujeto en la construcción del *yo*, es el de la formación de una autoimagen, en donde se autoimpone determinados calificativos que le den sensación de unidad y permanencia, de ser él mismo, y que dependen del contexto en el que se desarrolla, así como de su trayectoria histórica[6]. Pero

4 G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1999; H. Blumer, *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*, Ed. Hora, Barcelona, 1981; E. Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu editores, Buenos Aires-Madrid, 2004; J. R. Torregrosa, "Sobre la identidad personal como identidad social" en J.R. Torregrosa y B. Sarabia *Perspectivas y contextos de la psicología social*, Editorial Hispano Europea, Barcelona, 1983 pp. 217-240. Muchas de las propuestas de observación relatadas en este texto son extraídas de esas obras y adaptadas al tema que nos ocupa.

5 J. Hewitt, *Sefl and Society: a symbolic interactionist social psychology*, Allyn and Bacon, Boston, 2000. Apud B. Merenstein "La construcción de identidad en las minorías: acerca de su importancia y sus consecuencias teóricas" *Araucaria,* 6 (2001) p. 97.

6 S. Hall; P. Du Gay, *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrurtu editores, Madrid, 2003, p. 18. La identidad se construye no sólo sobre el reconocimiento de un origen común y unas características

al mismo tiempo nuestra identidad no se configura aislada, sino que establecemos un proceso de identificación con otro colectivo, y éste varía no sólo respecto de cada individuo, sino dependiendo del contexto y las circunstancias de dicho individuo en cada momento de su vida, de tal manera que nos definimos con respecto al grupo con el que nos identificamos y con respecto al grupo opuesto[7].

Esta multiplicidad de identificaciones con otras personas o grupos sociales, configuran la identidad del *yo* dotándola de autenticidad. Ese proceso se puede realizar a través de la pertenencia a una nación o una etnia, haya o no relación física, y puede ser voluntaria o independiente de la voluntad del sujeto (imposición familiar, o por inercia).

Para Tajfel[8] en la definición que hace cada uno de sí mismo, influyen los grupos a los que se pertenece, ya sean religiosos, étnicos, nacionales, políticos, etc., categorizando primeramente el grupo al que se pertenece y posteriormente catalogando el conjunto de valores o sentimientos propios de cada grupo. Para Turner sin embargo hay algo más: la identificación del grupo, y por tanto de nosotros mismos, depende del contraste entre "nosotros" y "ellos", es decir en la contraposición de atribuciones a cada uno de los grupos, ya que lo importante es sentirse diferentes a los otros[9].

En el proceso de identificación, los afectos y las emociones configurarán la autoestima del individuo, y tenderá a mantenerse afiliado al grupo que mayor carga positiva le suponga, aunque es posible que concurran sentimientos contradictorios, positivos y negativos, con respecto a la pertenencia a un determinado grupo. Esos sentimientos contradictorios pueden verse claramente en la minoría judía en el caso que nos ocupa.

Madurado ese primer componente identitario se elabora una identidad proyectada hacia el exterior por el grupo, y una identidad reflejada por el grupo espejo (por ejemplo, la comunidad cristiana) y ambas deben ser identificadas como auténticas por el sujeto. Por lo tanto, hay que definir ambos grupos (el nosotros y el ellos). Las acciones individuales sólo cobran sentido en relación a un grupo, a una colectividad social, y sirven para conformar su conciencia colectiva que no es toda la conciencia social, pero tampoco es una prolongación de las conciencias

compartidas, sino también a través del discurso y por tanto hay que considerar la identidad como producto de un discurso histórico.

7 N. Ellemers; R. Spears; B. Doosje, *Social Identity: context, commitment, content*, Blackwell, Oxford, 1999.

8 H. Tajfel, *Grupos humanos y categorías sociales. Estudios de psicología social*, Herder, Barcelona, 1984.

9 F.C. Turner, *Redescubrir el grupo social. Una teoría de la categorización del yo*, Morata, Madrid, 1989.

individuales ya que la colectividad sólo puede expresarse a través de los individuos que la conforman. En palabras de Durkheim "el grupo piensa, siente y actúa de forma distinta como lo harían sus miembros si estos estuviesen aislados"[10].

2.2. El pasado como condicionante

La identidad individual y colectiva de un determinado segmento social necesita ciertas definiciones previas que con respecto al grupo humano en el que nos vamos a mover, el de los judíos, y el marco cronológico-temporal en donde se sitúa nuestra investigación, la Edad Media peninsular, son difíciles de establecer.

Para la definición de ambos grupos —el nosotros y el ellos— debe atenerse a la información que emana del propio momento histórico y a las categorías sociales que asignaron sus protagonistas, estableciéndose una crítica de las fuentes que reafirmaron "percepciones" como verdades absolutas. Además, el ideario simbólico se traslada a través del tiempo y la identidad otorgada sobre todo en este caso con características tan marcadas como la religión o la etnia, hace que las identidades atribuidas tiendan a ser duraderas y la propia historiografía se vea involucrada lo que ha dado como consecuencia la configuración de un estereotipo arraigado en la sociedad y fabricado siglo tras siglo, por lo que la crítica se debe extender a los trabajos científicos.

La Historia, como género narrativo, nos ofrece diferentes apreciaciones sobre los individuos y las comunidades, y ya no sólo porque la documentación oficial muestre los estilos propios de su época, o porque los cronistas recojan prácticas discursivas propias de cada periodo histórico, sino porque los documentos oficiales, las crónicas, y las investigaciones históricas, se dejan influir por la imagen que de un determinado colectivo se haya ido transmitiendo. Los relatos históricos nos sirven para identificarnos, son el conjunto de un sinfín de discursos heredados, llegando a constituir grandes modelos en donde la identidad deja de ser racional y se convierte en un estereotipo carente de racionalidad. Por tanto, debemos tener también en cuenta, que toda imagen histórica de un sujeto o de una colectividad tiene un margen de error que debe ser aplicado tanto al sujeto investigado como al que sirve de referente simbólico[11].

Antes de entrar en materia hay que hacer algunas salvedades sobre las fuentes de conformación de la memoria y de las fuentes históricas que puedan incidir en la formación de identidades, y es que, en el ámbito de la Historia, la conformación de

10 E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, FCE, Méjico, 1989, p. 161. Tendremos en cuenta que las opiniones de Durkheim son emitidas en un contexto histórico en donde la "masa" y los movimientos sociales, eran fenómenos emergentes.

11 E. Benito Ruano, *De la Alteridad en la Historia.* Discurso leído el día 22 de mayo de 1988 en la recepción pública como miembro de número de la Real Academia de la Historia. Madrid, 1988, pp. 15-16.

la identidad y su posterior conversión a imágenes estereotipadas y su transmisión, tiene una gran peso tanto el recuerdo individual o colectivo como la propia historia.

A la hora de acercarnos al mundo judío, la práctica del recuerdo está alimentada básicamente por recuerdos personales recogidos muchos de ellos en la literatura religiosa que se tiñe de las experiencias de los actores históricos y en donde aparecen imágenes contrarias al otro. No queremos decir que toda esta literatura esté implicada en ese tipo de imágenes, porque a su vez hay que pensar en la buena voluntad y buena fe de sus propósitos[12]. También la memoria se traslada a través de historias narradas como las crónicas, que pueden contener relatos personales de los protagonistas o reflexiones sobre un tiempo pasado no vivido por el recopilador y que son las más cargadas de ideología por lo que no hay que descuidar el análisis del discurso que emiten. También son conformadores de imágenes identitarias los mitos y relatos populares como cuentos, canciones o refranes, al principio orales pero de gran difusión a partir del siglo XV a través de la imprenta y en donde los referentes icónicos tienen como misión la de exponer de forma didáctica y comprensible lo ocurrido, siendo los más abundantes los cristianos, algunos de ellos elaborados desde abajo y difundidos desde arriba con estereotipos que fueron asumidos por las autoridades eclesiásticas y civiles. Todo este tipo de relatos cuyos criterios de verdad son loables pero dudosos, van encaminados a justificar la identidad personal y colectiva y a sostener la moral social siendo los responsables últimos de trasladar a través del tiempo el ideario simbólico a través de representaciones sociales compartidas.

La ciencia histórica, por el contrario, procura buscar elementos más objetivos como rastros físicos, documentación y productos historiográficos precedentes, produciendo nuevas construcciones historiográficas y la propia narración histórica. Su función es la interpretación y explicación del pasado desde parámetros científicos que salvaguarden la verdad, pero están influidas por la imagen que de un determinado colectivo se haya ido transmitiendo a través de las prácticas del recuerdo por lo que tampoco son objetivas. Además, hay que tener en cuenta otra premisa: el historiador no reproduce los hechos, sino que los narra. El *pre-texto*, lo legado, tanto documento como literatura, es el material de trabajo del historiador, pero en la narración histórica el suceso no llega directamente al receptor sino que es un producto elaborado, el *texto* final, una nueva realidad generada por el historiador que se convierte en el vínculo entre el discurso histórico y la realidad histórica. Tanto en el pre-texto como en el texto inciden tanto el contexto en que fueron escritos, las técnicas literarias que se emplearon y la ideología de los emisores. Por eso mismo hay que establecer una lectura crítica de los textos

12 E. Romero, *La Ley en la Leyenda*, CSIC, Madrid, 1989. Para esta autora las haggadah son materiales narrativos de tipo tradicional que constituyen obras de ficción.

y determinar incluso cuándo una determinada imagen sobre un sujeto o minoría quedó establecida a veces como verdad oficial.

Pero además las identidades, tanto individuales como colectivas, experimentan cambios drásticos en un corto periodo de tiempo y ante esos cambios siempre hay movimientos de resistencia que podemos no ser capaces de percibir sobre todo cuando los contemporáneos no fueran capaces de hacerlo. Entramos en un juego de especulaciones del que solo salimos por conocer el final del proceso, pero que en su desarrollo pudieron no ser exactamente tal y como creemos que sucedieron.

Con todos estos parámetros podemos decir que no se puede establecer una metodología que sea la más adecuada para los estudios sobre la identidad pasada de grupos minoritarios ya que las fuentes son parciales por incompletas y poco fiables. Además, no existe imparcialidad en la investigación puesto que el investigador mismo, en el momento en que se acerca al mundo judío —y eso sería un bonito tema de investigación psicológica— se posiciona aunque quiera mantener la distancia denominando "objeto" de la investigación a un conjunto de "sujetos" ya fallecidos.

Debemos partir por lo tanto de que no hay un discurso construccionista, sino varios. El individuo, en este caso el historiador, se relaciona con la sociedad en la que vive, y por lo tanto su conducta y aprendizaje se ha visto influido por ese mismo contexto social: a diferentes relaciones sociales, diferentes reacciones. Ello no sólo determina la diferente naturaleza humana del investigador, sino las distintas versiones de la realidad que son producto de su propia construcción social y cultural[13].

3. Definir la identidad judía

En un mundo tan complejo como el judío, quizás deberíamos hablar no de la conformación de una identidad, sino de varias. Desde la identidad basada en principios puramente religiosos, hasta la identidad atea, pero judía, hay un sinfín de matices intermedios producto de los diferentes contextos históricos y que a los ojos de un profano apenas son distinguibles. El marco religioso lo da la definición halájica de judío como aquel que nace de madre judía, y sobre él recae el peso de la Tradición oral y escrita; y en el extremo opuesto, la identidad como connotación, sin peso religioso, propia del sionismo y producto de la anti-asimilación, entendida ésta como la verdadera destrucción del ser judío. Ambas son identidades judías, pero producto de dos momentos históricos diferentes.

13 Ya K. Popper, *El universo abierto: un argumento a favor del indeterminismo*, Tecnos, Madrid, 1996, cuestionaba la objetividad del discurso científico, al considerar que éste se construía a partir de las creencias de quienes lo enunciaban, dando además importancia al análisis del lenguaje utilizado en los enunciados, en palabras como "veo", "percibo", "conozco", "quizá", "creemos"...

La lucha del judío religioso por mantener la identidad del judaísmo, ha hecho que la apreciación de la identidad colectiva sea tratada con otro término: condición. La *condición judía* es un término preferible para expresar las relaciones que la comunidad mantiene con el exterior, dejando el de *identidad judía* para definir el estado íntimo de cada uno de los miembros de la colectividad: se puede pertenecer al pueblo judío por condición, sin que exista la misma identidad entre sus miembros[14]. La historia del pueblo judío se puede escribir desde estas dos concepciones, una religiosa y otra étnico-cultural, aunque a lo largo del tiempo ha ido ganando terreno la segunda frente a la primera.

Las religiones en las sociedades tradicionales tienen un papel integrador, y el complemento natural es la construcción de grandes relatos. La historia narrada en la Torá se convirtió en el aglutinador de la identidad judía y el mantenimiento y transmisión de la tradición en una misión. La escritura fija el tiempo y dota a la tradición de unos rasgos físicos imperecederos convirtiéndose en el medio más ventajoso y seguro para cualquier transmisión. Sin embargo, tal y como recoge Gershom Scholem,

> *la formulación escrita no es más que una imagen genérica de la realidad, a la que faltan por completo las determinaciones concretas y las especificaciones individuales que forman parte de la vida; y por consiguiente está expuesta a todo tipo de malas interpretaciones.*[15]

Para este filósofo y cabalista la Torá escrita no da por sí sola sentido a la revelación. Es la Tradición, que es algo más que la suma de los bienes culturales de la comunidad, la que vincula la Torá con la revelación.

Sin embargo, esa Tradición también se fijó por escrito en la Mishná en un momento que Scholem califica de "nebulosa" en la historia judía. Utilizando sus propias palabras: "la verdad está dada y fijada una vez para siempre. En el fondo, sólo requiere ser trasmitida"[16]. Conservar la Tradición es conservar la identidad y desde la fijación del canon fue la misión de todo judío.

La identidad judía, entendida por tanto como la obligatoriedad del cumplimiento y transmisión de la Tradición, se formó en la época conocida como Segundo Tem-

14 El caso más paradójico es la posibilidad de que existan judíos de fe cristiana, como el caso de Edith Stein, judía, convertida al catolicismo y muerta en un campo de concentración por ser judía según las convicciones nazis. Edith Stein ha sido objeto de numerosos estudios dentro del judaísmo, encaminados precisamente a probar que se puede mantener la condición sin la religión, aunque los que mantengan al individuo dentro de esa condición sean los no judíos. Traemos este ejemplo a colación como muestra de la complejidad de la identidad judía.

15 F. J. Molitor, *Philosophie der Geschichte oder Über die Tradicion* I, 1857, p. 4, Apud G. Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, Trotta, Madrid, 1998, p. 78.

16 G. Scholem, *Conceptos básicos*..., p. 83. No nos extendemos en la concepción cabalística del judaísmo por su complejidad, pero baste apuntar que Scholem ve en el estudio de la cábala el perfeccionamiento de dicha Tradición.

plo, tras el exilio en Babilonia. En esta época se escribirían varios de los libros bíblicos cruciales para conocer la conformación del pueblo judío, entre ello *Crónicas* y *Esdras y Nehemías*. Siguiendo a A. D. Smith[17], que distingue dos modos de etnicidad, uno horizontal, que intenta ampliar el espacio étnico a costa incluso del propio carácter y la propia cultura, y otro vertical, dispuesto a reducir el espacio étnico para preservar las características más distintivas del grupo, observaríamos que a pesar de que estos dos libros están redactados en la misma época, cada uno pertenece a un tipo diferente de concepción étnica.

Diversos autores señalan que el verdadero judaísmo monoteísta no se manifiesta enteramente al pueblo de Israel hasta después del exilio en Babilonia y que sería una construcción de la época del Segundo Templo, precisamente para poder mantener la identidad étnica, mediante un principio de exclusión y un rechazo a la asimilación, incluso con los judíos que habían quedado en tierra de Israel durante el exilio[18]. Ello nos presentaría un judaísmo exclusivista y endogámico, dispuesto a sobrevivir, incluso a costa de perder poder político. Y es precisamente ese exclusivismo particularista, lo que chocaría desde el principio con el cristianismo de corte universalista.

Pero además la pérdida del control de la tierra de Israel trajo a su vez otras consecuencias. Si bien la sociedad contemporánea es a la que se aplica el término de "sociedad compleja", el judío tuvo su propia complejidad durante la Diáspora al estar inmerso dentro de una sociedad con la que debía compartir espacio, pero cuyas premisas constreñían su realización como entidad cultural diferente. Sus mecanismos de defensa fueron muy parecidos a los que N. Luhmann[19] aplicase a las sociedades contemporáneas y así los judíos utilizarían *estructuras de reducción de la complejidad*, tales como dar respuestas subjetivas a problemas diarios, reducir el ámbito de la vida cotidiana para dar coherencia a la comunidad, y organizarían la vida de forma

17 Véanse los trabajos de A.D. Smith, "The politics of culture: ethnicity and nationalism", *Companion Encyclopedia of Antropology*, Routledge, Londres, 1994, p. 706-733; "Culture, community and territory: the politics of etnicity and nationalism", *International Affairs,* 72,3 (1996), pp. 445-458.

18 Sobre este particular ver las opiniones de P. Sacchi, *Historia del Judaísmo en la* época *del Segundo Templo*, Madrid, 2004; D. L. Smith-Christopher, "Between Ezra and Isaiah: exclusion, transformation, and inclusion of the "foreigner" in post-exilic Biblical theology", *Ethnicity and the Bible*, Leiden, 1996, pp. 117-142; J. E. Dyck (ed.), *The theocratic Ideology of the Chronicler*, Leiden, 1998

19 Optamos por la utilización de sociedad compleja únicamente desde el punto de vista de la inmersión cultural judía en un mundo cristiano, ya que la "complejidad" es entendida como un cúmulo de posibilidades superior a lo que pueden ser realizado y por lo tanto atiende a la necesidad de elegir. Veremos cómo, aunque el judaísmo nos parezca una realidad inmutable, no lo fue tanto y que dependiendo de la elección realizada por los individuos se crearon distintas colectividades de judíos. La naturaleza de los conversos, expuesta más adelante sería a su vez una forma de elección y de conformación de otra identidad. A nuestro modo de ver correspondería a la formación de un sistema dentro de otro sistema que serviría de entorno social en el que se realizaría la sociedad judía, aplicando así lo expresado por N. Luhmann, *Sistemas Sociales*, Alianza Editorial, Méjico, 1991, pp. 40 y ss.

rutinaria. Por lo tanto, la conservación de los rituales y la tradición, reflejados en el estilo de vida, la reglamentación y la rutina, serían estructuras de reducción de la complejidad y contribuirían al mantenimiento de la identidad de grupo.

Las políticas de asimilación del siglo XIX cuestionaron la Tradición y la visión tradicional de la historia, pero a continuación el pueblo judío se preguntó si existía una política realizadora en la Torá, y si bastaba con la identidad religiosa para seguir manteniendo la identidad de grupo. La historia del pueblo judío fue criticada desde sus parámetros, ya que reflejaba una identidad exclusivamente religiosa dejando de lado otras identidades consideradas por ellos igualmente judías; la identidad judía unida a la práctica del judaísmo debía quedar circunscrita al ámbito histórico, a un tiempo anterior a la conciencia de que se puede ser judío sin practicar el judaísmo. Este trabajo por tanto no indaga más allá de la identidad religiosa puesto que los límites temporales establecidos condicionan nuestro estudio. La Edad Media es una época en donde no se duda de la pertenencia a un grupo religioso, aunque en cuanto a la práctica de la religión, el individuo se comporte de forma indiferente.

4. Definir la identidad judeoconversa

La perspectiva de los estudios sociológicos sobre sociedades actuales, en donde hay una serie de identidades múltiples y distintas comunidades entre las que el sujeto puede escoger, no es aplicable al mundo medieval. La sociedad está estructurada y no es tan flexible como la contemporánea, por lo tanto, no existe un "mercado" de identidades entre las que el sujeto pueda desenvolverse; por su nacimiento, por su posición social, por su religión..., el individuo debe pertenecer a uno de los grupos tasados. El cambio no siempre es factible y se da en circunstancias excepcionales.

Si caracterizamos la conversión al cristianismo como el paso de una comunidad a otra, el proceso de integración social es un proceso de fusión con la aceptación por parte del sujeto de una nueva identidad y la renuncia a toda la tradición anterior. Sin embargo, el sujeto mantuvo frente a la comunidad de acogida cierta desconfianza ya que su propia naturaleza había sido calificada de dañina. El resultado fue la formación de una identidad formal superficial y vacía de elementos identitarios. En ese caso se estaría ante un proceso de asimilación que no significa una pérdida total de las antiguas características y no de fusión con el nuevo grupo, con los problemas de aculturación que ello conlleva.

En palabras de Torregrosa:

> *La identidad, antes que experiencia de la propia continuidad, de reflexión o conciencia de sí, es identificación [...] no identificación con, sino identificación desde*

> *[…]. Nuestra identidad es, con anterioridad a una identidad nuestra, personal, una identidad para otros […]. Es una alteridad inicial de nuestro propio yo.*[20]

Eso significa que para que el proceso se resuelva satisfactoriamente y el individuo se vea a sí mismo como persona, debe convertirse primero en objeto de sí mismo y ser consciente para sí, de tal manera que la valoración que los otros tienen de nosotros mismos pueda ser evaluada.

En la conformación de la identidad tendríamos por tanto tres agentes. Por un lado, la imagen fabricada sobre uno mismo, una identidad reconocida y construida para otros; una alteridad inicial de nuestro propio yo. Por otro, el reflejo que se recibe y que es la opinión de los otros, la identidad atribuida, contrastada y reconocida por el otro en donde lo importante no es la realidad, sino la realidad de la imagen y que no es más que una fachada personal generada en base a expectativas[21]. Por último, la identidad personal, la identidad del *yo*, la íntima y auténtica, conformada mediante el proceso de contrastar la imagen fabricada sobre uno mismo y la reconocida por el otro; un proceso reflexivo donde se valora la idea que los otros tienen de nosotros mismos —contraste entre la identidad proyectada y la reflejada— y que es reconocida como auténtica por el sujeto.

En la Edad Media, la sociedad está claramente estructurada, por lo que todo el mundo encuentra un lugar apropiado donde situarse. Caballeros, monjes, artesanos, comerciantes, labradores… son grupos sociales fácilmente identificables y además sus componentes adquieren un rol perfectamente definido, lo cual contribuye al orden institucional[22]. La identidad se hallaría sumamente perfilada, ya que representa la realidad objetiva dentro de la cual cada una está ubicada. Es decir: cada uno es lo que se supone que debe ser[23].

En este mismo orden de cosas, la identidad religiosa también es asumida. Se es cristiano, judío o musulmán, y en el conjunto social cada uno adquiere el papel que le toca jugar. Pero a lo largo de la Edad Media fue surgiendo un grupo cada vez más numeroso, los conversos, a los que podríamos calificar de "mal socializados" o con una socialización deficiente[24]. El proceso de socialización construye la identidad del individuo aprendiendo valores, normas, creencias, tradiciones y costumbres que le ligan al grupo y ese proceso de socialización comienza por la familia. En un proceso de inserción tan radical como el de la conversión al cristianismo, los agentes de socialización secundarios y externos a la familia entraban

20 J. R. Torregrosa, "Sobre la identidad personal…", p. 223.
21 E. Goffmann, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu editores, Buenos Aires-Madrid, 2004, pp. 36 y ss.
22 P. Berger; T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1999, pp. 95-99.
23 *Ibídem*, p. 205.
24 *Ibídem*, p. 206.

en contradicción con esos valores y educación recibida, e incluso para el caso de hijos de conversos se puede producir un choque entre los valores familiares y los observados en el conjunto social en el que se está inmerso. Para una integración, el converso debía resocializarse y eso no siempre fue posible. La conversión suponía el abandono de un rol y la adopción de otro, pero en ese camino también debe cambiar la identificación desde una sociedad a otra y por lo tanto cambiar de identidad. En éste proceso traumático la respuesta a la pregunta ¿quién soy yo?, tiene una primera respuesta negativa: yo no soy judío.

El judío dejaba de ser judío para convertirse en no-judío, no en cristiano. Al menos eso era lo que ocurría con gran parte de los conversos, ya que la falta de formación religiosa les incapacitaba para integrarse en un nuevo marco identitario y asumir los postulados cristianos como propios. Sus testimonios también contribuyen a la conformación de la identidad judía, que encontraba así un *otro* nuevo.

Cuando la sociedad se empeña en conservar el estatus minoritario anterior, el sujeto cuestiona qué le impulsa a abrazar ideas, valores y costumbres que le resultan ajenas. A veces la identidad del *yo* se quiebra, se desenmascara y se enfrenta a la identidad personal. Desde el punto de vista psicológico cabría preguntarse dónde radica la verdadera identidad y si toda identidad es atribuida por los otros y por nosotros mismos, así que ¿cómo identificarnos como auténticos? La sociedad percibe la identidad generada como auténtica, pero si bien puede reconocerse la inclusión social en el caso de los conversos como propiamente identificados como cristianos, también se les dice que son diferentes. Son miembros de la sociedad cristiana, pero tratados como diferentes y en ese caso el nuevo cristiano se niega a reconocer la diferencia.

Los conversos quedaron así estigmatizados, la imagen proyectada del *yo* que por supuesto no incluye la diferencia, no refleja la identidad atribuida deseada. No hay integración social. El triunfo de la identidad del yo es la que hizo que muchas personas volvieran al judaísmo.

Por otra parte, el converso terminó ocupando el vacío social que los judíos habían dejado, y se convirtió en alguien sobre el que descargar su frustración tanto económico como social por la falta de ascenso en la escala social, o incluso de su propia falta de fe. Así la identidad conversa proyectada desde la sociedad cristiano-vieja, contuvo implícito el rol adjudicado a los judíos. No es este el lugar para indagar en un enfrentamiento entre la sociedad cristiano vieja y los nuevos convertidos, pero podría estudiarse si lo que no fallaba es la identidad de la mayoría y si la resistencia al cambio de paradigma identitario con el inmovilismo propiciado por un discurso dirigido desde el poder que hacía que los peninsulares debieran ser y seguir siendo de una determinada manera, se volcaba sobre un grupo de personas que sí habían podido cambiar, que habían podido comportarse de forma diferente.

Para el cristiano peninsular que podía cuestionarse su religiosidad, era inaceptable que se tolerara en el seno de la sociedad oficialista cristiana, a un grupo de cristianos que dudaban de todo, practican mal y cuestionaron desde el principio su nueva fe. Esa permisividad con los conversos y no con el resto de los cristianos, en base a la esperanza por parte de las autoridades de que finalmente se convertirían en fieles devotos cristianos, cuando se observaban sujetos que seguían practicando algunas ceremonias o relacionándose con sus familiares, yendo a fiestas o manteniendo negocios con ellos, sin hablar de su situación social en la que siguen prosperando, es lo que abriría el choque y la persecución por parte de la masa popular y de las autoridades eclesiásticas.

Un problema que no sería nuevo como veremos más adelante, y en donde de nuevo el chivo expiatorio sería un cristiano de condición natural judía.

5. Un conflicto en evolución constante

Ni la comunidad cristiana es uniforme, ni la judía tampoco; no lo han sido en su origen, y no lo son en la actualidad. Las diversas sectas, variantes o acepciones que cada religión tiene han ido cambiando a lo largo de la historia: aceptadas o no, ortodoxas o heterodoxas, mayoritarias o minoritarias, todas y cada una de ellas se han visto a sí mismas dentro del paraguas generalista del calificativo judaísmo o cristianismo. El sujeto perteneciente a cualquiera de esas micro comunidades, se ha calificado a sí mismo como judío o cristiano, y se ha visto sumergido en cada una de las supra comunidades añadiéndoles el apellido correspondiente, distintivo.

El conflicto entre ambos grupos se saldó de manera desfavorable para el judaísmo y por extensión para los judíos. Desde que el cristianismo se alzara con el control político del Imperio Romano, el único paradigma de vida válido fue el cristiano: todo lo demás eran caminos erróneos y la primera reafirmación tuvo que realizarse frente a los que posteriormente se llamó "hermanos mayores en la fe"[25]. Una lucha que se asemeja a la reafirmación que un individuo busca frente a su propia familia y que tuvo su extensión en el enfrentamiento con los convertidos al cristianismo procedentes de esos hermanos mayores, tratados como menores, sin poder, tutelados, vigilados y finalmente perseguidos.

5.1. Un primer enfrentamiento religioso

La sociedad judía integrada por sujetos que comparten intereses comunes, también estaba sometida a la dinámica social y por lo tanto el intercambio de información modificaba inevitablemente las características iniciales del grupo y los

25 Palabras de Juan Pablo II contenidas en el discurso pronunciado el 13 de abril de 1986 en su visita a la sinagoga de Roma.

sujetos a su vez se veían contaminados por las experiencias y características de otros miembros, devolviendo al grupo nueva información. Este juego de intercambios e interacciones opera sobre la identidad individual y la del grupo y mientras el sujeto comparta dicha identificación permanecerá en el mismo.

Este funcionamiento ordinario tiene sus excepciones. El sujeto puede no encontrar referencias en el grupo porque éste se haya desvirtuado, o porque ya no comparta sus características principales, y en ese momento busque en otros grupos aquellos aspectos que se adapten mejor a sus nuevas características abandonando el grupo. Pero dentro del judaísmo, elemento conformador básico de la identidad judía, la pertenencia al grupo judío viene dada no por la voluntad del sujeto, sino por voluntad de Dios: todo nacido de madre judía es judío. Esto hace que todos los sujetos, quieran o no, son judíos.

El judaísmo es altamente interpretativo, y la cuestión mesiánica, tan manida por el cristianismo posterior, no pareció causar ningún problema a la hora de que el grupo judío siguiera considerando a los miembros que fueran milenaristas o convencidos de que el Mesías había llegado y volvería de manera inminente, como miembros propios del grupo. La atribución de identidad judía tampoco era incompatible para los sujetos que seguían considerándose judíos, aunque sus prácticas religioso-jurídicas se hubieran relajado, puesto que después de todo seguían cumpliendo con la condición principal: habían nacido de madre judía. Pero eso no funcionaba para los individuos que se acercaban al judaísmo. De esta manera el grupo judío comenzaba a tener en su seno un subgrupo, los seguidores de las enseñanzas de Jesucristo, en donde sus miembros querían sentirse integrados, querían ser identificados como pertenecientes al grupo judío, pero solo ellos se veían así.

El movimiento de reacción y de reafirmación de identidad propia llegó en el siglo II d.C. El número de sujetos foráneos comenzó a ser superior al de originarios, y algunos de éstos últimos comenzaron a subrayar sustanciales diferencias a nivel religioso que hacían incompatible su pertenencia al grupo[26].

La presión política hizo el resto. Las comunidades religiosas ligadas a prácticas sinagogales pero heterodoxas estaban siendo igualmente perseguidas y castigadas que las comunidades ortodoxas judías cada vez que había una rebelión en Judea. El componente nacionalista de las comunidades de la Diáspora había quedado diluido sobre todo en aquellas que habían ido integrando a población no judía. Y

26 Sobre las conexiones entre judaísmo y cristianismo, así como de las raíces históricas del conflicto entre ambas son interesantes los trabajos de E. Mitre Fernández, *Judaísmo y Cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico,* Istmo, Madrid, 1980; C del Valle Rodríguez, *La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII),* CSIC, Madrid, 1998; F. Suárez Bilbao, *De Jesuralem a Roma*, Ariel, Madrid, 2006.

es que la crisis de valores que se había propagado por tierras del Imperio, ofrecía en la práctica de las religiones mistéricas una alternativa. La "nueva" versión del judaísmo, con menos exigencias formales y su mensaje de esperanza en otra vida mejor, tuvo una amplia recepción y el número de adeptos creció rápidamente.

Igualmente perseguidos, pero no igualmente integrados en el grupo, poco a poco los miembros del naciente cristianismo no sintieron la necesidad de continuar perteneciendo al grupo judío. Había razones interpretativas de las Escrituras, perfectamente elaboradas, que justificaban la diferencia e incluso su superioridad. Había llegado el momento de formar su propio grupo.

Tenemos por tanto un grupo social, el cristiano, levantado por oposición al grupo judío, pero deudor en sus principios básicos del grupo original.

5.2. El triunfo del cristianismo

El cristianismo, popular y mayoritario, se terminó alzando con el control de las estructuras de poder. La proclamación del cristianismo como religión oficial del Imperio, no era sino la sustitución de una estructura religiosa caduca que había sido relegada de la esfera pública hacía mucho tiempo por los ciudadanos romanos y que solo tenía un mero papel de representación teatral. Los aspectos jurídicos que la religión romana ofrecía, carecían en algunos casos de sentido y en otros ni siquiera podían ser observados en tierras romanas en donde las prácticas religiosas propias se habían fundido con las locales generando hibridaciones particulares en cada provincia. El cristianismo ofrecía la posibilidad de poder tener de nuevo una única práctica religiosa en todo el territorio.

La expansión del cristianismo y su proselitismo inicial dieron como consecuencia que el grupo cristiano estuviera conformado oficialmente por sujetos cristianos. El cristianismo se alimentaba de los bautizados que abrazaban la nueva fe, pero así como el grupo judío tenía una condición impuesta, la naturaleza jurídica del judío, el grupo cristiano contó con una premisa en la que tampoco cabía discusión: el territorio. El cristianismo consideraba bajo su jurisdicción todo territorio romano y con posterioridad todo territorio evangelizado. El cristianismo no era una comunidad de sujetos cristianos tal y como su visión universalista hiciera creer, sino un ámbito espacial.

El alto grado de proselitismo aumentó el número de miembros de la comunidad cristiana, pero en el convencimiento de que el bautismo dotaba al sujeto de la cualidad de entendimiento suficiente, no había labor catequética. La fe, como don divino, era suficiente para suponer que el cristiano lo era por voluntad divina. Pero desde el primer momento ese planteamiento comenzó a chocar con el ejercicio del libre albedrío y por lo tanto con la voluntad del sujeto a la hora de

la conversión. La conversión al cristianismo no podía ser forzada, sino que tenía que asumirse de manera consciente, aunque en aquellos casos en los que se había incumplido ese principio (conversiones insinceras, forzadas o sin elección), la Iglesia fue tajante: se había actuado mal, pero ya eran cristianos.

Esa forma de obrar sin embargo no se aplicó de manera inmediata a los judíos. La teoría agustiniana establecía que los judíos debían ser tolerados —término jurídico romano muy concreto y no siempre bien entendido— y como depositarios del mensaje primigenio de Dios, debían ser convencidos de que existía una Nueva Alianza de la que debían formar parte. Así el grupo cristiano mayoritario, toleraba al grupo judío.

El primer planteamiento de la Iglesia fue el de identificar a los miembros del grupo judío como los practicantes de una religión, por lo que se desmantelaron uno tras otro aquellos elementos identificativos de la misma a través de lo que algunos llegaron a denominar "teología del remplazo".

Desde el primer momento el cristianismo se presentó como el nuevo pueblo elegido. La elección en Israel era punto fundamental en la relación entre el pueblo y Dios, de la que además eran copartícipes al haber aceptado por propia voluntad. Dios se manifestaba a través de ellos a todos los hombres y eran testigos del cumplimiento de sus promesas. Sin embargo, desde el cristianismo se elaboró un nuevo mensaje: el pueblo de Israel había necesitado un mensaje más directo y Dios se había hecho presente ante ellos; pero además el mensaje había cambiado. La originalidad del mensaje de Jesucristo dejaba sin validez el anterior recogido en tiempos ancestrales. Aquellos que siguieran el nuevo mensaje, el de la Nueva Alianza, eran el nuevo Pueblo Elegido. Los judíos quedaron sumidos en un mundo residual y arcaico y solo era cuestión de tiempo que cambiaran.

Lo siguiente que se desmoronó ante los cristianos fue la validez e interpretación de los textos sagrados. La Torá como piedra angular del judaísmo lo era también para el mundo cristiano, pero el resto de los libros que conformaban la Biblia eran observados de forma distinta: interpretables para unos, históricos para otros. La Nueva Alianza, representada por los textos recogidos en el Nuevo Testamento, dotaba de una nueva luz para interpretar el Antiguo. Para el cristianismo el verdadero sentido del Antiguo Testamento no podía alcanzarse sino a través del Nuevo. La "hebraica veritas" que suponía el judaísmo, lo era porque los judíos eran los depositarios de la palabra de Dios dada en primera persona, pero una vez leída y reinterpretada desde la óptica cristiana, los textos pasaban a tener otra realidad[27].

27 Sobre la cuestión de la "hebraica veritas" es importante el trabajo de A. Gabrois, "The *Hebraica Veritas* and Jewish-Christian intellectual relations in the Twelfth Century". *Speculum*, L (1975), pp. 613-634.

5.3. Crisis de la identidad europea

El cristianismo creó el concepto de Europa que se extendió más allá de las fronteras de Imperio Romano que amplió con la evangelización de otros nuevos territorios y adoptó todo un símbolo: el control Tierra Santa. En esta fase de expansión se había sido relativamente permisivo con algunas prácticas no ajustadas a la ortodoxia y adaptándose a las circunstancias y creencias: se estaba en misión y el proceso de conversión ya se terminaría.

Pero paulatinamente se fue perdiendo el control de los territorios, sobre todo los exteriores, se consolidó la ruptura con Oriente, se perdieron los Santos Lugares lo cual no solo suponía un retroceso territorial sino la pérdida de un símbolo, y la autoridad del papado entró en crisis frente a las nacientes naciones europeas. En esta fase de contracción la Iglesia debía reaccionar; había que recuperar el sentido cristiano de Europa, se necesitaba una nueva definición del "espacio europeo" con una "identidad cristiana". En esa lucha por hallar un nuevo sentido a la identidad europea el judaísmo fue la víctima propiciatoria.

La Iglesia, lenta pero sin pausa, había ido elaborando su doctrina no solo en base a la interpretación de los textos sagrados, sino luchando contra todas y cada una de las doctrinas heterodoxas que surgían en su seno. A las típicas desviaciones basadas en la puesta en duda la autoridad papal o el conjunto de la jerarquía eclesiástica, o sobre la naturaleza de Cristo, se sumaron otras de carácter interpretativo, algunas de viejo cuño gnósico, y otras de influencia racionalista. Y si el racionalismo aristotélico bien encauzado podía ser un instrumento útil para afianzar no solo el conocimiento, sino también la fe como lo probaba la escolástica, algunas interpretaciones libres y "racionales" de los textos sagrados suponían un atentado tanto para judíos como para cristianos —no en vano algunos prominentes judíos habían acudido a las autoridades cristianas para que se condenaran los escritos de Maimónides—.

El círculo se cerró cuando, no lograda la conversión, buscaron razones que justificaran la pertinaz práctica del judaísmo y creyeron hallarla en las enseñanzas transmitidas por los rabinos y sobre todo a través de la tradición: el Talmud. La Iglesia tenía más claro que nunca que los judíos, con sus enseñanzas, no eran aquellos judíos que conociera Jesús, ni su judaísmo era el que el cristianismo trataba primero de preservar y luego de absorber. Se acusó a los rabinos de no enseñar las verdades del judaísmo, sino las interpretaciones falaces contenidas en el Talmud. Así la única doctrina fiel a la interpretación de los textos sagrados pasaba a ser el cristianismo[28].

28 Sobre la condena del Talmud por la Iglesia ver J. M. Rosenthal, "The Talmud on Trial. The Disputation at Paris on the year 1240", *Jewish Quaterly Review,* XLVII (1956), pp. 56-76; M. Orfali, *El tratado*

El grupo judío, aquellos que eran identificables por la práctica del judaísmo, siguió siendo identificado como grupo separado, pero ya carente de una identidad religiosa válida. Si el judaísmo que se practicaba estaba corrupto y los judíos seguían en su obcecación, solo quedaba como término de referencia el sustantivo de "judíos" sin calificativo positivo alguno[29].

5.4. La lucha por la supervivencia

Por contra la comunidad judía había tenido que reafirmar su identidad, enfrentándose a un otro más numeroso, poseedor del control territorial y con unas autoridades cristianas que poco a poco se habían ido separando del camino que san Agustín iniciara. La falta de protección y el descrédito ante la Iglesia hicieron que fueran víctimas cada vez más frecuentes de la ira popular que desde el Bajo Imperio había ido elaborando todo tipo de historias increíbles en torno a ellos. Su opción fue la simplicidad y aunque a veces cayeron en la trampa de los debates doctrinales, intentaron presentarse a sí mismos como un grupo sólido y sin fisuras que estaba dispuesto a compartir el espacio con los cristianos.

Hasta la destrucción del Segundo Templo, judío y judaísmo eran términos idénticos. Pero poco a poco se había ido produciendo un fenómeno de secularización debido en parte a que el cumplimiento de determinadas tradiciones religiosas se habían convertido en meros signo externos carentes de sentido y se produjo un desgaste en la identidad judía.

Con el cambio de actitud de la Iglesia y por presión del cristianismo, la reacción del judaísmo fue la de reconstruirse a partir de la Ley y los preceptos con la esperanza de que los judíos volviesen a confiar en una comunidad unida en torno a relaciones religioso-jurídicas. Sin la justificación de su conservación y el afán por convertir al cristianismo a los judíos, también comenzaron las persecuciones y las expulsiones: de Inglaterra en 1290, en Francia en varias ocasiones fallidas —1182, 1306, 1321—, o las persecuciones en la Península Ibérica en 1391,

"De iudaicis erroribus ex Talmut" de Jerónimo de Santa Fe, CSIC, Madrid, 1987; M Cohen *The fiars and the Jews. The evolucion of medieval anti-Judaism.* Cornell University Press, Londres, 1983, expone ese paralelismo entre la persecución de la herejía, las controversias internas dentro del judaísmo contra el racionalismo de Maimónides y finalmente la condena del Talmud en 1240 y que tiene como desencadenante la doctrina que emana del IV Concilio de Letrán.

29 Dañada su identidad religiosa, el proceso de cosificación fue en aumento y con él el desarrollo del antisemitismo lo que acarreó la difusión de imágenes negativas que han perdurado como estereotipos del judío hasta la actualidad. Trabajos interesantes al respecto con J. Caro Baroja *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid 1978; L. Poliakov *Historia del antisemitismo. De Cristo a los judíos de las Cortes*, Muchnik editores, Barcelona, 1986; J. Mª Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Siglo XXI, Madrid, 1985; o E. Cantera Montenegro, "La imagen del judío en la España medieval", *Espacio, Tiempo y Forma,* serie III, 11 (1998), pp. 11-38.

además de amparar matanzas en base a leyendas y bulos como el sacrificio ritual, robo de niños en Pascua, profanación de hostias, envenenamientos varios, etc. Las grandes campañas catequéticas[30] no conseguían la conversión total, sino una reorganización y supervivencia del judaísmo aplicando estrategias de reducción de la complejidad aumentando su etnicidad vertical.

Al final del proceso los judíos llegaron a pensar que la identidad judía estaba tan consolidada que ya no se planteaba en los parámetros en los que el cristianismo identificaba al judaísmo, sino que el cumplimiento de los preceptos es eterno e intemporal y trasciende y va más allá de la llegada del Mesías —tema recurrente en catequesis y controversias—, de la estructura de la Iglesia y de las conversiones masivas forzadas Se recomponía el judaísmo desde dentro en base a los mismo términos que se planteaban desde el punto de vista cristiano: se es judío porque se ha sido elegido, porque existe una Ley que han que cumplir; se es judío aunque no se quiera porque es voluntad de Dios; se es judío aunque no se crea.

5.5. La aparición de un nuevo "otro"

A lo largo del siglo XIV, las presiones eclesiásticas, las predicaciones a las que tenían que asistir de forma obligatoria, y las persecuciones como la que tuvo lugar en 1391, hicieron quebrar a la comunidad. Muchos abandonaron la práctica del judaísmo y se integraron como miembros de la comunidad cristiana. Sin embargo, esos sujetos parecieron estar en tierra de nadie, dando como consecuencia la aparición de otro grupo identificable: los conversos.

Si la identidad es atribuida, bien de forma autoreferencial, bien por oposición al otro, los integrantes del grupo converso se enfrentaron al problema de su identificación, es decir a la necesidad de ser catalogados por el resto de la sociedad sin una categoría distinta. El problema era que el grupo converso estaba integrado por sujetos dispares, con una naturaleza de su conversión diferente, con deseos y motivaciones distintas y por ende, su deseo de identificación también distinto y como consecuencia nos encontramos tres grupos:

– por un lado, personas que se habían convertido al cristianismo de manera forzada y que no compartían en lo más mínimo el espíritu ni la letra del cristianismo; seguían siendo judíos, eran identificados como tales y su antigua comunidad hizo todo lo posible por recuperarlos[31];

30 Sobre la labor catequética dada a los conversos ver Mª Pilar Rábade Obradó, "La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV", *En la España Medieval* 22 (1999), pp. 369-393. Contiene así mismo un estudio previo sobre el problema converso con abundante bibliografía.

31 En el judaísmo la apostasía no se castiga con la muerte, más bien la actitud de las autoridades rabínicas es todo lo contrario. Así, en aplicación del tratado de Sanhedrín 44a, el pecado cometido por un judío no limita su naturaleza: "Israel, aunque haya pecado, sigue siendo Israel".

– otros eran claramente cristianos y habían adoptado el cristianismo de manera sincera, o tan sincera como les era posible y quisieron en todo momento diluirse en el grupo cristiano;

– pero había otros individuos que habían abandonado el judaísmo, bien por falta de convicción o bien por acomodo a la nueva situación, que ni se sentían dentro del grupo judío y por lo tanto no tenían ningún interés en ser contactados de nuevo por sus antiguos correligionarios, ni en el cristiano puesto que ni entendían ni compartían las prácticas cristianas[32].

El nuevo conjunto de convertidos sin embargo a ojos de las autoridades cristianas no existía, al menos al principio, como grupo social; todos eran cristianos buenos o malos, no había sujetos identitarios distintos a los del resto de la comunidad cristiana. El grueso de la población tampoco hacía distinciones, sin embargo, cargaban las tintas en la identidad contraria: conversos o no, todos eran judíos[33].

Por otra parte, para los judíos del grupo originario, independientemente de la situación que hubiera motivado su conversión, seguían perteneciendo al grupo debido a la naturaleza jurídica de su persona (nacidos de madre judía) y permitieron el acercamiento a la comunidad a todo aquel que lo solicitara y ese fue el detonante del problema[34].

Al desacreditar el judaísmo, la comunidad judía había quedado reducida a ser considerada un grupo humano con unas prácticas religiosas erróneas; un grupo humano cuya propia naturaleza les obligaba a pecar, les obligaba a resistirse al don de la fe; un grupo humano en definitiva perverso. Con parte de los conversos intentando regresar al judaísmo, otra parte sin los rudimentos básicos del cristia-

32 C. Roth *Los judíos secretos. Historia de los marranos*, Altalena, Madrid, 1979 p. 24, lo expresa de la siguiente manera: "No era difícil para los judíos insinceros y contemporizadores convertirse en insinceros y contemporizadores cristianos".

33 N. López Martínez, "Teología de controversia sobre judíos y judaizantes españoles del siglo XV. Ambientación y principales escritos", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1 (1992), p. 47.

34 A. Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en España y* América, Itsmo, Madrid 1971 habla de: sinceros, judaizantes y escépticos. El problema sobre la catalogación de estos conversos viene arrastrándose por la historiografía desde hace tiempo. Su papel dentro de la sociedad cristiana y su relación con sus antiguos correligionarios ha sido vista desde el prisma religioso o socioeconómico dependiendo de la escuela historiográfica o los intereses de filiación del autor y en muchas ocasiones se mezclan ambas perspectivas. La bibliografía es abundante pero son interesantes los trabajos de B. Netanyahu *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*, Junta de Castilla y León, 2002; M. Orfali *Los conversos españoles en la literatura rabínica*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1982; M Orfali "La cuestión de la identidad judía en el *Ma'amar ha-Anusim* (Tratado sobre los conversos forzados) de RaShBaSh", *Pensamiento Medieval Hispano,* vol. II, Madrid, 1998, págs. 1267-1287; R. Amran *De judíos a judeo conversos. Reflexiones sobre el ser converso*, Índigo, París 2003; H. Beinart, "La conversión en masa y el problema de los conversos en el siglo XV" *El legado de Sefarad*, Jerusalén, 1992, vol. 1, pp. 355-392.

nismo que les hiciera buenos practicantes y creyentes, y otra parte indiferentes a todo, su naturaleza pecaminosa, sobre la que se estableció toda una teoría racial por la cual se heredaba —y en eso utilizaron el mismo arma con la que los judíos se identificaban: el nacimiento— fue el signo distintivo de este nuevo grupo. Fuera cual fuera su inclinación, todos eran *conversos*, y los convertidos resultaron ser un problema para ambas comunidades[35].

Sin embargo, el gran dilema para gran parte de los integrantes del grupo era saber ellos mismos cómo querían ser identificados. Ser miembros del grupo converso hacía que no estuvieran integrados dentro de la sociedad cristiana, pero con el paso de los años —una o dos generaciones— tampoco tenían nada que ver con el grupo judío originario. El rechazo tanto por unos como por otros forzó la constitución de un grupo solidario de sujetos "conversos" sin una clara autodefinición, en conflicto constante en su núcleo interno, que negaban continuamente su naturaleza de grupo y presionado por ambos extremos.

Los conflictos de identidad fueron constantes y el rechazo de judíos y cristianos se materializó de múltiples maneras. Una identidad en debate continuo y en negación continua que sin embargo se enquistó a mediados del siglo XV. Los que quería pasar página y que huían de cualquier relación social anterior porque ponían en peligro su integración y cuyos actos disimulaban y encubrían su naturaleza conversa, convivían con el grupo de los conversos sinceros e integrados sobre los que la carga de su "naturaleza" les hacía sospechosos en todo momento y que realizaban acciones encaminadas a probar su fe, razón por la cual estaban siempre en el punto de mira de las autoridades eclesiásticas. Unos y otros estuvieron expuestos viéndose señalados por la sociedad cristiana porque existía un indeterminado número de personas que quisieron volver al grupo judío quedaron abandonados a su suerte (son pocos los casos de conversiones al judaísmo si tenemos en cuenta el número de los que se realizaron al cristianismo) viéndose obligados a mantener costumbres muchas de ellas comunitarias exclusivamente entre miembros conversos.

La pregunta que se han hecho muchos investigadores es si existió en realidad un grupo converso claramente definido y si era o no una minoría. Desde mi punto de vista el grupo converso se conformó poco a poco siendo entendible como tal desde principios del siglo XV. Su identidad y sus características no fueron atribuidas exclusivamente por el grupo judío, sino que el cristianismo dejó de

35 Para muchos de los judíos contemporáneos las conversiones se habían producido precisamente por una mala interpretación de los textos sagrados más próximos al cristianismo que al judaísmo, sin embargo su interpretación era igualmente errónea dentro del cristianismo por lo que doctrinalmente no encajaban en ninguno de los dos grupos. J. V. Nicló̀s, "La idea de elección y pueblo elegido en el judaísmo de la Edad Media" *Pensamiento Medieval Hispano*, CSIC, Madrid, 1998, tomo I, p. 211 y ss.

identificar como propios a sus miembros e incluso vio en ellos una amenaza para la supervivencia de la cristiandad. Pero aunque tienen una identidad atribuida, el grupo converso no estaba dotado de sujetos conversos de una manera clara entre otras cosas porque ninguno de ellos había fabricado una identidad proyectada como tal. El "converso" estaba entre la población, podía mezclarse y diluirse tanto entre la población cristiana como la judía, tenía una naturaleza perversa que podía trasmitirse y no era fácilmente identificable, en un mundo y en un tiempo en donde la sociedad estamental rígida establecía los cánones de pertenencia y eso les hacía peligrosos, aunque ellos no se veían así.

5.6. Adopción de medidas y fracaso final

La reorganización del judaísmo se había llevado a cabo desde el ámbito religioso a través de la reafirmación o simplificación de prácticas, pero también se tomaron medidas de corte legal que afectaban a la imagen homogénea que debían dar como grupo social.

Sefarad[36] —el territorio peninsular, aunque tomado de manera restringida— fue visto y presentado al mundo exterior por parte de los judíos peninsulares, como un oasis para los judíos. Después de un momento tan convulso como fue 1391 y un largo periodo de legislaciones restrictivas, llegaba un periodo de calma.

La consolidación de las monarquías estaba limitando los privilegios de otros grupos sociales y los reyes pretendían acabar con los fueros particulares, aspiraban a una organización de las instituciones de la Monarquía para el ejercicio de su autoridad y todo ello en pos de hacer valer la preeminencia del poder real frente a la nobleza[37].

En el caso de los judíos, la finalidad del cambio era la garantía del asentamiento, insertarse dentro del cuerpo social y político que se estaba formando al amparo del poder real, y para ello debían alejarse de las particularidades de cada comunidad (kehilá) y presentarse como una unidad acorde con los nuevos tiempos. Los judíos carecían de un entramado organizativo y socialmente estaban muy dispersos y aunque ambas comunidades, la cristiana y la judía, se veían como entidades sociales y jurídicas separadas, los judíos iban a adoptar una

36 La bibliografía sobre la historia de los judíos en la Península Ibérica es extensa. De manera general los estudios llevados a cabo por J. Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, 1875-76, reed. Madrid, 1976; Y. Baer, *Die Juden im Christlichen* Spanien, 2 vols, Berlín, 1929/1930, reed. 1970, e *Historia de los judíos en la España* cristiana, 2 vols, Madrid, 1981; H. Beinart, *Los judíos en* España, Madrid, 1992; L. Suárez Fernández, *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, 1964, y *La expulsión de los judíos de España*, Madrid, 1991, siguen siendo válidos.

37 S. de Moxó, "Los judíos castellanos en la primera mitad del siglo XV", *II Simposio Toledo judaico*, Tomo I, Madrid, 1973, pp. 100-101.

serie de medidas que pretendían en última instancia proyectar una imagen lo más parecida a lo que se pretendía de la cristiana.

La propuesta más exitosa de integración en ese nuevo modelo fueron las Taqqanoth de Valladolid de 1432[38]. Muchas comunidades tenían taqqana que regulaban de manera parcial comportamientos que tuvieran trascendencia en el ámbito de las relaciones entre judíos y cristianos sobre todo en cuestiones mercantiles, pero las de Valladolid de 1432 era todo un corpus normativo sancionado como ley del reino por las Cortes[39]. La misión fundamental de las Taqqanoth era restablecer la identidad interior a través de la conciencia de grupo y para ello había que normativizar y generalizar a todo el reino un único comportamiento moral de toda la judería castellana.

Los judíos también se acomodaban a los nuevos tiempos, se resignaban asumiendo además parte de los roles que la sociedad cristiana les había impuesto y perdían la autonomía individual de cada una de las distintas comunidades que hasta ese momento se habían regido por sus tradiciones y costumbres locales. Y por un momento, en una época de prosperidad económica y sin persecuciones masivas, se olvidaron de su condición de minoría tolerada[40].

Sin embargo, la inserción no funcionó. A nivel político el fortalecimiento regio impidió que hubiera un grupo humano con un "estatuto personal" cuando se limitaban los privilegios de otros grupos sociales. El poder de autogestión reflejado en las Taqqanoth poco a poco se fue apagando y a partir de 1487 es puesta en duda incluso la labor del Rab Mayor en asuntos judiciales. Cada vez más la documentación cristiana insiste en que los judíos son tolerados y protegidos personalmente por el rey.

A nivel social interno había desigualdades socioeconómicas que impedían la cohesión y la cooperación. El individualismo frente a las aspiraciones colectivas de protección y ayuda tradicionales se fueron diluyendo, cuestión que por otra parte afectó también a la sociedad cristiana ya que formaban parte de los cambios men-

38 F. Fernández y González, "Ordenamiento formado por los procuradores de las aljamas hebreas, pertenecientes al territorio de los Estados de Castilla, en la Asamblea celebrada en Valladolid el año 1432", *BRAH*, Tomo VII (1885), pp. 145-189; Tomo VIII (1886), pp. 10-15. Una edición actualizada ha sido realizada por Y. Moreno Koch, *De iure hispano-hebraico. Las Taqqanot de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador*, Fontes Iudaeorum Regni Castellae, V, Salamanca, 1987.

39 F. Díaz Esteban, "Aspectos de la convivencia jurídica desde el punto de vista judío en la España medieval", en *Actas del II Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas* (Toledo de 3 a 6 de octubre 1983), Ayuntamiento de Toledo, Toledo, 1985, pp. 105-116.

40 La teoría del judío feliz en su condición de aislamiento ha sido plasmada en la historiografía. Autores como S. W. Baron, *Historia social y religiosa de los judíos*, Paidós, Buenos Aires,1968, E. Gutwirth, "Acerca de la teoría del judío feliz en el Medioevo", A. Sánez-Badillos ed. *Judíos entre árabes y cristianos*, El Almendro, Córdoba, 2000, pp. 111-132, entre otros exponen ese punto de vista.

tales que propugnaba el Humanismo. A nivel social externo la sociedad cristiana les utilizó como chivo expiatorio de sus males económicos y bastaron algunos episodios conflictivos para abrir el enfrentamiento dentro de la propia comunidad judía. Independientemente de las razones socioeconómicas que subyacieran a la hora de denunciar a los conversos ante la Inquisición, la realidad es que dichas acusaciones aludían a que eran en la práctica tan judíos como antes. Es precisamente esa insistencia en su práctica religiosa, la que ha generado toda una corriente historiográfica heredera de los planteamientos de Y. Baer quien lo expresa de la siguiente manera:

> *Conversos y judíos constituían un solo pueblo, estaban unidos por lazos de fe y destino y por unas esperanzas mesiánicas que en España adquirieron un color muy especial, propio de ese pueblo y de este país*[41].

A nivel religioso se controlaron las relaciones entre judíos y cristianos incluso con limitaciones geográficas como fueron los apartamientos en juderías cerradas como medio de limitar el contacto con el grupo converso a fin de que estos últimos no se alejaran del cristianismo lo cual aumentó el recelo en toda la población.

Al final el intento de los judíos de reorganizarse mostrando una identidad común frente a la sociedad cristiana fue un doble fracaso: fracaso cristiano porque no se consiguió finalmente la única inserción que se les posibilitó a través de la conversión al cristianismo, y fracaso judío porque no consiguieron su reconocimiento y permanencia.

Independientemente de esos problemas, el acercamiento a la comunidad judía por parte de la población conversa siguió realizándose. Algunos pensaron que el hecho de mantener dentro del territorio todavía a los judíos hacía de efecto llamada para que algunos convertidos volvieran a las prácticas judías. El problema de las tensiones dentro del cristianismo entre *cristianos viejos* y *cristianos nuevos* se aclararía si se eliminaba a los judíos, pero su expulsión tampoco solucionó el problema[42]. Durante unos años se "depuró" la sociedad cristiana de aquellos individuos que pretendían seguir siendo cristianos solo de nombre (porque judíos ya era imposible que fueran si no salían de la Península). A mediados del XVI apenas hay tensiones ni enfrentamientos; la naturaleza conversa había quedado controlada, aunque to-

41 Y. Baer, *Historia de los judíos*..., tomo II, p. 639. Frente a esta opinión está la de B. Netanyahu *Los orígenes de la Inquisición*, Crítica, Barcelona 1992, para quien la mayor parte de los conversos eran cristianos convencidos.

42 H. Beinart *Los judíos*... pp. 183 y ss. Es de la opinión de que no hubo intención por parte de los cristianos viejos de permitir a los conversos la integración social y siguiendo la misma opinión de Y. Baer solo existía una única comunidad de judíos unos públicos y otros secretos perseguidos por la Inquisición, siendo todos ellos "mártires a los que les estaba reservado el paraíso". Para este autor la presión social y la falta de integración es lo que animó a los conversos a volver al judaísmo. H. Beinart *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición*, Riopiedras, Barcelona 1983.

davía se siguiera hablando de conversos como grupo, pero esta vez ya definido y limitado a cristianos insinceros sobre los que su naturaleza perversa ejercía un dominio tal que se manifestaba en todos los órdenes de la vida.

6. Conclusiones

La cuestión de la alteridad y el papel desempeñado por la misma en la toma de decisiones de los sujetos históricos, pasa por un intento de comprensión no solo de las circunstancias históricas que gestaron los acontecimientos, sino de la psicología de sus protagonistas. Judíos y cristianos han sido presentados como coexistentes pero antagónicos en un escenario donde la identidad judía se ha presentado de forma monolítica.

Cualquier marco teórico aplicable a la hora de analizar la identidad judía debe tener en cuenta los cambios y enfrentamientos que se han producido a lo largo de las épocas a las que se ha hecho referencia en este trabajo. Es por ello por lo que hemos optado por plantear la identidad como un proceso imperfecto en donde cada grupo social se nutre de los aspectos simbólicos del otro, interpretándolos y adaptándolos a sus necesidades. El conocimiento de los hechos históricos, de sus causas y sus efectos, se hace imprescindible para poder entender comportamientos que por sí solos nos parecerían irracionales y por lo tanto el juego de las identidades históricas es imposible de analizar dentro de un marco cronológico restringido, siendo imprescindible además una crítica textual, tanto del legado histórico como de la historiografía, que depure de opiniones personales el momento histórico analizado.

Los cristianos no fueron siempre el grupo mayoritario y en el camino de reafirmación identitario, tuvieron que desprenderse de aquello que les ataba a sus raíces. El proceso fue largo y las propias disensiones religiosas internas propiciaron la aparición de grupos heréticos a los que había que destruir. Llegó un momento en que el judaísmo se incorporó a la herejía en una etapa de Europa en la que se iniciaba un proceso de identificación entre territorio y fe y poco a poco los judíos fueron expulsados de los territorios europeos. Los intentos de supervivencia de los judíos en el espacio medieval europeo cristiano dieron sus últimos coletazos en la Península Ibérica en donde el surgimiento de otro grupo social, el de los conversos, terminó por perfilar el estereotipo del judío.

Habría que esperar a la ruptura del cristianismo en el siglo XVI para que los judíos fueran admitidos como una parte más de esa sociedad fragmentada religiosamente. Un nuevo paradigma de tolerancia se gestaba desde la Reforma Protestante, parcial e imperfecto, pero eso ya rebasa los límites cronológicos de nuestro estudio.

The visual strategies and functions of the image of Jews in Christian art in the Kingdom of Castile of the second half of the twelfth century

Las estrategias visuales y funciones de Imágenes de judíos en el arte Cristiano del Reino de Castilla de la segunda mitad del siglo XII

Fabian Bojkovsky
(University of Edinburg)

1. Introduction

The study of the image of Jews in Christian art has for numerous decades now been an important element of the study of *Otherness* and *Alterity*.[1] Since the earliest days, scholars observed the connection between these images and the ecclesiastical writings of the church. More recently, it has been suggested that, despite the clear Anti-Jewish sentiments that feed into these images, the principal purpose of these images was not necessarily to disseminate the hatred of Jews, but rather that these images had a function beyond an expression of Anti-Judaism.[2] This article discusses the purposes of such images of Jews in late twelfth-century Castilian sculpture, the visual strategies that were employed in their representation, as well as their connection to ecclesiastical texts and to their historical

1 Among the earliest of these are Joseph Reider "Jews in Medieval Art", in *Essays on Anti-Semitism*, Koppel S. Pinson (ed.), ed. Conference on Jewish Relations, New York, 1942, pp. 45–56. Bernhard Blumenkranz, *Juden und Judentum in der Mittelalterlichen Kunst*, ed. Kohlhammer, Stuttgart, 1965. Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews: The Medieval conception of the Jew and its relation to modern Anti-Semitism*, ed. Yale University Press, New Haven, 1943. These early works were also a reaction to the Nazi German genocide of Jews and considered theses medieval images as part of a trajectory that would lead to contemporary Anti-Semitism.

2 Sara Lipton, *Dark Mirrors. The Medieval Origins of Anti-Jewish Iconography,* ed. Metropolitan Books, New York, 2014, pp. 279-281. Lipton calls for carefulness when suggesting that clergy meant to intentionally spread Anti-Jewish attitudes with such images.

environment. This article focusses on two case studies that provide insight into these questions: The representations of Jews in the sculptural programme of the shrine of San Vicente, Sabina and Cristeta in the Basilica of San Vicente in Ávila, and in the portal sculpture of the church of Santiago in Carrión de los Condes. The discussion of these case studies shows how images of Jews could simultaneously correspond to the Anti-Jewish sentiments that were expressed in contemporary ecclesiastical writings, while at the same time supporting the specific function of the visual programme that they were made for.

2. The Programme of the Shrine of San Vicente, Sabina and Cristeta

The shrine of the saints Vicente, Sabina and Cristeta is situated in front of the choir edging on the southern transept of the Basilica of San Vicente in Ávila, where it was built likely during the last decades of the twelfth century.[3] Both in form and orientation it imitates the structure of the Basilica of San Vicente.[4] It is built above a grave slab that is visible through the arcades of the monument, marking the grave of San Vicente. Its sculptural programme consists of two large sculptural groups that are situated on each face side of the shrine. The central group of the western face side represents *Christ in Majesty*. The central figure of Christ was originally likely surrounded by all four evangelist symbols, however only the lion and the ox have survived to this day.[5] Below, the central pillar of the arcade is substituted by a male figure, that is lifting the weight of the arches. The eastern side of the shrine shows centrally the *Adoration of the Magi*. In the middle, the Virgin and child receive the gifts from the three Magi. On the side, Joseph is depicted with a red lobed hat sitting with a cane in one hand, and his

3 Arthur Kingsley Porter, *La Escultura Románica en España*, ed. Gustavo Gili Barcelona, 1928, pp. 33-34 suggests the last decade of the twelfth century. Manuel Gómez-Moreno, *Catalogo Monumental de la provincia de Ávila*, Vol. 3, ed. Ediciones Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 1983, pp. 87-91 dates the monument into the last quarter of the twelfth century; Werner Goldschmidt, "El sepulcro de San Vicente, en Ávila", *Archivo Español de Arte y Arqueología*, 12 (1936), pp. 168-170 critiques Porter's dating and proposes the date 1180-1185. José Manuel Pita Andrade, *Escultura Romanica En Castilla. Los Maestros de Oviedo y Avila*, ed. Instituto Diego Velázquez del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1955, p. 25. Daniel Rico Camps, *El Románico de San Vicente de Ávila. Estructuras, Imágenes, Funciones*, ed. Nausícaa, Murcia, 2002, p. 309.

4 Daniel Rico Camps, "A Shrine in Its Setting: San Vicente de Ávila" in *Decorations for the Holy Dead: Visual Embellishments on Tombs and Shrines of Saints*, Stephan Lamia and Elizabeth Valdez del Alamo (eds.), Brepols, Turnhout, 2002, pp. 60-61.

5 The group further was altered repeatedly throughout history. As such the face of Christ was reworked, and a Gothic baldachin was added. See José Luis Hernando Garrido, "Notas Históricas ante la Intervención sobre el Sepulcro de San Vicente en la Basilíca de los Santos Mártires de Ávila", in *Cenotafio de San Vicente de la Basílica de los Santos de Ávila*, ed. Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, Valladolid, 2008, p. 41.

head resting in the other.[6] Additional relief panels are located on each corner of the monument. These depict apostles on the long sides and the west side, and *The Magi follow the star of Bethlehem* and *The Dream of the Magi* on the east side. Six smaller panels are situated in the spandrels of the long sides that depict figures reading, working on manuscripts and playing music.[7] The primary focus of this article, however, are the twelve reliefs in the upper zone of the long sides that depict the life of Vicente, Sabina and Cristeta.

2.1 The Passio of San Vicente, Sabina & Cristeta

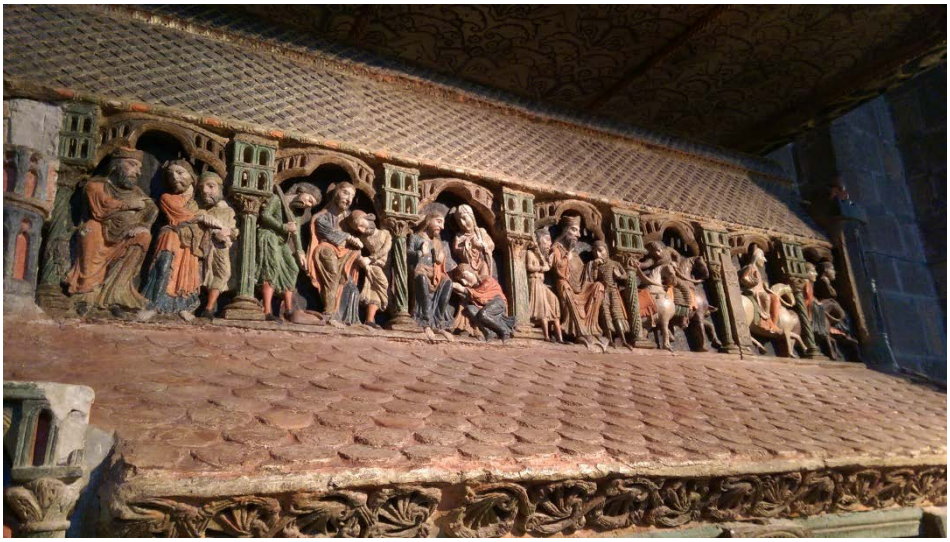
The reliefs of this zone of the shrine are the first known depiction of the *Passio* of the fourth-century saints Vicente, Sabina and Cristeta.[8] After an exposition, the text of the *Passio* tells of Vicente being brought before Dacian in the city of Talavera. He is then brought to a temple of Jupiter, where a stone miraculously softens underneath his step and he leaves behind a footprint. Shocked the guards that brought him to the temple return him home. The saint is allowed three days to consider whether to give up on his faith and sacrifice to Jupiter or die a martyr. However, Vicente is convinced by his sisters, Sabina and Cristeta, to flee the city. The three siblings ride to Ávila, where they are quickly apprehended by soldiers of Dacian´s, who had received word from an informant. The three saints are killed by the soldiers and their bodies are left unburied in a cave. God sends a snake to protect the bodies of the martyrs, who are then discovered by a Jew. The snake attacks the Jews and, in order to escape its grasp, he turns to God and promises to convert, bury the bodies of the siblings and build them a church if he is saved. Immediately, the snake releases the Jew, he returns to Ávila and turns to the priest for his conversion. He then goes on to build the saints a church and shrines, and the site becomes a place for the faithful to seek healing.

6 This head appears frequently in depictions of Joseph of the time e.g. at the tympanum of Nuestra Señora de la Asunción in Aheda del Butrón, at a capital in the cloister of Santo Domingo de Silos, at a capital of San Miguel in Estella and at the MAN capitals from Aguilar de Campoo, where the hat was furthermore used both for Joseph of Arimathea.

7 The spandrel figures have suggested to be visual representations of *ora et labora*. See Emilio Rodríguez Almeida, "El ora et labora benedictino en el sepulcro de San Vicente", in *Cenotafio de San Vicente de la Basílica de los Santos de Ávila*, ed. Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, Valladolid, 2008, pp. 71-85. However, this interpretation of the figures does not seem to relate to the remaining programme, as also noted by Almeida. For this reason, he suggests that they may have been added later. However, the way that they fit into the overall structure suggests that they were part of the shrine from its inception, as noted by Daniel Rico Camps. See Daniel Rico Camps, *El Románico de San Vicente*..., p. 309.

8 The oldest surviving text of the *Passio* can be found in a codex written in 919 for San Pedro de Cardeña (British Library, London, Cod. Add MS 25600), though an earlier version of the text was likely already in circulation at least in Visgothic Spain. Ángel Fábrega Grau, *Pasionario Hispánico*, Vol. 1, ed. Instituto P. Enrique Flórez, Madrid, Barcelona, 1950, pp. 358-363 for the transcription of the text.

The visualisation of the *Passio* on the shrine depicts beginning on the left-most panel on the north side (Figure 1): Vicente before Dacian, the miracle of the footprint, Vicente being begged by Sabina and Cristeta to flee, Dacian ordering the capture of the saints, the soldiers beginning the pursuit, and the three siblings travelling to Ávila, while they are observed by a figure on top of the tower. On the south side, the scenes depict (Figure 2): the capture of the saints, the torture of the saints, the martyrdom, the Jew discovering the bodies, and the Jew building the shrines.



North side of Shrine of Vicente, Sabina and Cristet. Photo: Author

South side of Shrine of Vicente, Sabina and Cristeta. Photo: Author

2.2 The Image of Jews within the Shrine Programme

The figure of the Jewish convert on the shrine follows its textual model closely and depicts him as the protagonist of the last two panels. He is presented to the audience as a historical figure that played an essential role in the foundation of the Basilica of San Vicente by securing the relics and building the first church dedicated to the saint. However, in addition to this figure, a second Jewish character that was not based on the text has been added to the martyrdoms scene. He is depicted dressed in red with a lobed hat. Indeed, the same hat that was used to mark the Jewish convert, as well as Joseph in the *Adoration*.[9] The *Passio* describes Dacian's soldiers as the ones who killed the three saints, but on the shrine the soldiers appear more like accomplices, and instead, the Jewish figure is presented as the principal culprit. The shrine thus presents Jews as enemies of the faith, while simultaneously telling the audience the story of the Jewish convert as essentially a foundation legend of the church.

This tension between the "good" and the "bad" Jew within a narrative, however, is not uncommon in the twelfth century. Eva Frojmovic observes that when Jewish figures were depicted as increasingly recognisably Jewish in depictions of *The Invention of the True Cross* in the mid-twelfth century, representations of negative Jewish characters were increasingly inserted into these narratives.[10] She argues that such visual strategies were employed in order to reduce the importance of Jewish protagonists, or as a means of balancing positive images of Jews. Indeed, the insertion of the Jew into the martyrdom scene follows the same pattern. Whereas the Jewish convert is shown as a positive figure within the programme, despite being visibly marked as Jewish, the Jew in the martyrdom scene is used to provide a negative counterweight to him. His actions, joining with Dacian´s soldiers and partaking in the murder of the saints, appear like a negative reflection of the actions of the convert.

However, the focus on negative Jewish figures is not limited to the scene of the martyrdom. The figure that witnesses the arrival of the three saints in Ávila is wearing the very same garments as the Jewish culprit. This figure is likely based on the person informing Dacian of the saints' arrival in Ávila. However, whereas the text does not identify him further, the shrine programme clearly depicts him as the same Jew that later takes centre stage in the martyrdom scene. In addition, the figures that

9 Jospeh was frequently marked as Jewish with this hat in this period. Similar depictions can be observed in Nuestra Señora de la Asunción in Aheda del Butrón, in the cloister of Santo Domingo de Silos, San Miguel in Estella and the capitals from Santa Maria la Real in Aguilar de Campoo.

10 Eva Frojmovic, "Translating Jerusalem: Jewish Authenticators of the Cross", in *Jerusalem as narrative Space/Erzählraum Jerusalem*, Annette Hoffmann and Gerhard Wolf (eds.), ed. Brill, Leiden, 2012, pp. 166-186.

led Vicente in the first two scenes may also be representing a Jew. Both figures are depicted with similar clothing and headgear, as well as with the same large pronounced curl on the side of the head, that may also be observed on the other Jewish figures. The two differ from each other with regards to their polychromy, however, this colour is based upon fifteenth-century paint, as not enough of the original colour survived to reconstruct the original appearance of the shrine.[11] Thus, they may have been intended to represent the same figure in the original conception of the shrine.

This would mean that the role of Jews in the shrine programme was extensive and interwoven into the entire narrative. This interpretation is supported by allusions to the Passion of Christ that are spread throughout the relief: Vicente before Dacian relates to images of Christ before Pilate, Vicente being begged by his sisters to flee resembles *Noli me tangere* depictions and the miracle of the footprint reminds of the relics of the footprints of Christ.[12] Just as these scenes draw parallels between Christ and Vicente, the involvement of the Jewish figures in the *Passio* of the three saints echoes the role of Jews in the Passion of Christ. The Jewish figure informing Dacian reminds of the betrayal of Judas and the centrality of the Jewish figure of the martyrdom resembles the blame that was given to contemporary for the death of Christ. The prominence of negative Jewish figures thereby connects the Jews of the Passion of Christ to the Jews from the time of Vicente and to the Jews of the contemporary world of the audience. In this regard, the shrine corresponds to an increasing tendency during this period to blurry the line between the historical Jews of the time of Christ and the contemporary Jews as a means to ascribe the guilt of Christ´s death to contemporary Jews.[13]

The shrine, furthermore, contains visualisations of several other ideas and concepts that can be seen in connection to contemporary ecclesiastical writings on Jews. Among these is the topic of Jewish conversion. Peter the Venerable considered miracles to be an important tool for conversion and furthermore suggested that if Jews

11 Artelan Restauración S.L., "Restauración del Sepulcro de San Vicente", in *Cenotafio de San Vicente de la Basílica de los Santos de Ávila*, ed. Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, Valladolid, 2008, pp. 118-119.

12 Such visual parallelism between the Passion of a saint and the Passion of Christ was by no means uncommon. It can also be observed for example in a thirteenth-century life of St. Louis. See Jeffrey M. Hoffeld, "An Image of St. Louis and the structuring of Devotion", *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*, 29 (1971), p. 262. José Luis Hernando Garrido, *Escultura Tardorrománica en el Monasterio de Santa María La Real En Aguilar de Campoo (Valencia)*, ed. Fundación Santa María La Real, Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 1995, pp. 106-111. Hernando Garrido noted the similarities between capitals depicting scenes from the Passion of Christ from Santa María La Real in Aguilar de Campoo and the Vicente shrine.

13 The guilt and responsibility given to the Jews of the Passion of Christ was increasingly transferred to contemporary Jews in this period. See Jeremy Cohen, "The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition. From Augustine to the Friars", *Traditio*, 39 (1983), pp. 1-27.

were not converted successfully by miracles, it only showed their lack of reason.[14] In contrast, in the story of Herman the Jew, the idea is expressed that miracles should not be used for this purpose at all, as true conversion could only occur based upon faith alone.[15] Guibert of Nogent appears doubtful about the effectiveness of miracles as well, however more so because he considers that Jews would not convert out of denial.[16] The shrine presents the viewer with two images concerning this issue. The Jew that discovers the bodies is miraculously released, which leads to his conversion. In contrast, the two figures that witness the miracle of the footprint, one of them likely a Jew, are unable to draw the same conclusion from the miracle. Thus, even though the images do not reflect ideas of a specific author, they do appear to be informed by the overall discourse on the matter of Jewish conversion at the time.

Similarly present in the writings of numerous contemporary authors of the time was the ideas of Jewish blindness.[17] Notions of seeing and not-seeing as metaphors for faith were frequently used in ecclesiastical treatises.[18] Indeed, the martyrdom scene and the discovery of the bodies directly oppose the convert and the culprit and emphasise the seeing and not-seeing of the respective Jews. The Jewish culprit is turned downward, turning his back to the image of the angels carrying the souls of the saints to the heavens. Different to the figures in the miracle of the footprint, he is thus presented as not even seeing the ascension of the saints, blind to the events above him. In contrast, the convert's gaze is turned upwards, looking to where the angels were located in the preceding scenes. His vision is used as a means to communicate his internal conversion.

Simultaneously, the contradiction between the two figures reflects the idea that Jews were more concerned with physical, rather than the spiritual things.[19] The culprit is turned down to the dead physical bodies and turned away from the spiritual events.

14 Peter the Venerable, *Tractatus Adversus Judaeorum Inveteratam Duritiem*, in PL 189, Col. 0570A.
15 Johann Nepomuk Brischar, "Geschichte der Bekehrung des nachmaligen Prämonstratensers Hermannus von dem Judenthum zum Christenthum, von ihm selbst erzählt", *Der Katholik,* 68 (1888), p. 271.
16 See Guibert of Nogent argues that Jews cannot be converted by miracles due to denial. See Guibert of Nogent, *Contra de iudaizantem et ludeos*, in PL 156, col. 0528A.
17 See Sara Lipton, "Unfeigned Witness: Jews, Matter, and Vision in Twelfth-Century Christian Art", in *Judaism and Christian Art. Aesthetic Anxieties from the Catacombs to Colonialism*, Herbert L. Kessler and David Nirenberg (eds.), ed. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, Oxford, 2011, pp. 45-73.
18 Peter the Venerable, *Tractatus Adversus Judaeorum...*, Col. 0507C, Col. 0514A, Col. 0574C. Peter uses this metaphor repeatedly to attack Jews, as well as to urge them to convert. Petrus Alfonsi, *Díalogo contra los judíos*, ed. Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1996, pp. 85, 94, describes conversion as a veil being lifted or a darkness of blindness being driven away. Johann Nepomuk Brischar, "Geschichte der Bekehrung...", 269, describes the victory of Rupert of Deutz in a debate as an overcoming of darkness.
19 Peter the Venerable, Tractatus Adversus Judaeorum Inveteratam Duritiem, in PL 189, Col.593C-594C. See also Guibert of Nogent, Contra de iudaizantem et ludeos, in PL 156, Col. 0519C-D.

This small selection of parallels between contemporary writings and the imagery of the shrine shows how the depictions of Jews on the shrine was impacted by the ecclesiastical discourse. Despite there being no evidence that the images were informed by one specific author, the overall parallels to Anti-Jewish treatises concerning conversion, miracles, blindness suggests that they formed an intellectual backdrop to the making of the shrine.

2.3 Jews as Authenticators of the Holy Site

Whereas the depictions of Jews on the shrine relate to contemporary ecclesiastical views, it does not appear to be connected to the local coexistence between Jews and Christians in Ávila. Local sources provide no evidence that Christian-Jewish tensions were at large in Ávila during the time of the making of the shrine.[20] This may suggest that, rather than being connected to local inter-faith relations, the function of the image of Jews may be defined by the function of the shrine of San Vicente, Sabina and Cristeta itself.

The monument so far has been described as a shrine; however, it is in fact not certain whether the monument ever actually held the relics of Vicente, or whether it only marked the site as a cenotaph. The relics were removed from the site in the eleventh century but by the thirteenth century it appears to have been unclear whether they had returned or not, as may be gathered from *De Rebus Hispaniae Sive Historia Gothica* by Rodrigo Jiminez de Rada, Archbishop of Toledo, in which he confesses his uncertainty concerning the location of the relics.[21] As historical documents do not give positive evidence concerning the location of the relics and the function of the monument, it is worthwhile considering what the visual programme itself communicates to the audience about itself.

By presenting the viewer with the making of shrines for the bodies of the saints the programme emphasises that the relics of the saints were, at least at some point, located in Ávila. By situating the scene in a church that resembles the twelfth-century building more than a fourth-century church it furthermore creates a direct connection between the deposition of the relics and the twelfth-century temple. A relic is also central in the miracle of the footprint as it can also be understood as the creation of a contact relic. Yet, there is no evidence of a relic of the footprint of Vicente. This may suggest that rather than referencing an actual relic of the footprint of Vicente, the scene may have been used to emphasise the

20 Documentation from this period is sparse, however, thirteenth and fourteenth-century documents suggest a sizeable and overall flourishing Jewish community in Ávila. Cándido María Ajo González, *Historia de Ávila y su tierra, de sus hombres y sus instituciones, por toda su geografíca provincial y diocesana*, ed. Artes Gráficas "Arges", Madrid, 1962, pp. Vol. I 104-108, and Vol. III. 68-69, 90, 94.
21 Rodrigo Jiménez de Rada, *De Rebus Hispaniae Sive Historia Gothica*, Juan Fernández Valverde (ed.), ed. Brepols, Turnhout, 1987, IIII.XI, 26-29.

validity of contact relics, that is objects that had touched the body of saints. This could include the sarcophagus in which the body of the saint had been put to rest and above which the monument was built.

This is supported by the importance that is given to the grave itself by the visual programme. A figure on the west side directs the attention of the audience directly to the grave slab underneath the monument. On the same side, a second figure, an apostle on a relief, directs the viewer to the central Christ figure. Thus, the grave slab and Christ are equally presented as a central element on this side of the monument, which furthermore was the most visible one due to it facing the nave. Thus, the visual programme emphasises to the viewer several things. For one that the relics used to be here, and that they were situated in sarcophagus-shrines. Secondly, it presents the viewer with the creation of a tertiary relic. In combination, these may be understood as an attempt to support the validity of the monument as a shrine, even if the relics of the saints were not in place when the monument was built.

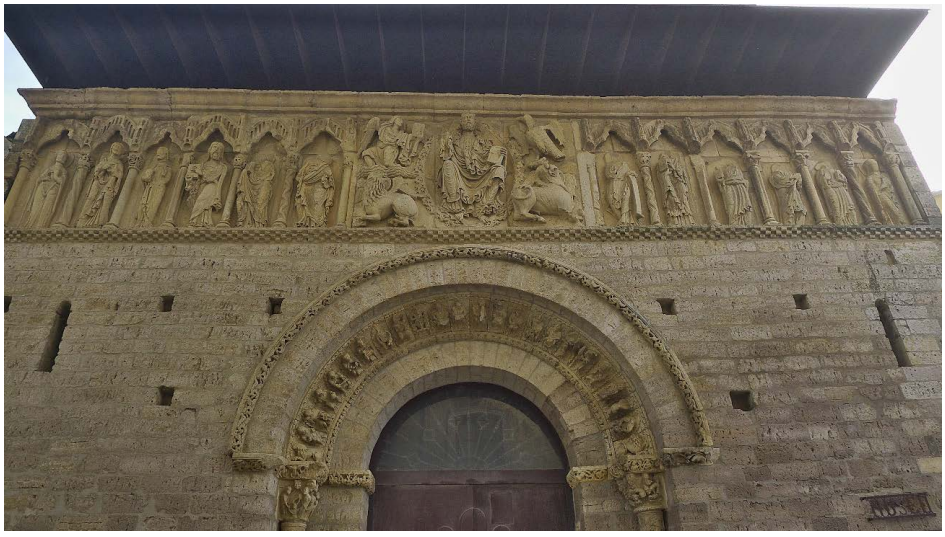
The importance of the grave slab as such is supported by a seventeenth-century account by Luís Ariz that relates how the Bishop of Ávila, Martín of Vilches, wanted to verify whether the remains were still inside the shrine.[22] A block of granite was removed from the tomb and mist escaped from the opening. To check its source, the bishop put his hand inside, only to find it covered in blood when he removed it. The account suggests that the location where the relics were thought to be was in the tomb of the saint, located underneath the monument. Even though the account does not state whether relics were inside or not, it suggests that the monument was, indeed, used as a shrine.

The images of Jews are similarly used to support this goal of the visual programme i.e. to support the validity of the monument as a shrine. Several images of Jews correspond to the trope of the Jew as witness that had been part of the ecclesiastical discourse on Jews for centuries at this point.[23] As in the twelfth-century the regulations for the confirmation of miracles became increasingly stricter, Jews were increasingly presented as witnesses for miracles of saints, since their outsider status provided credibility to the accounts.[24] This use of Jewish figures as witnesses for the miraculous events in a saint's live corresponds to several of the Jewish figures in the *Passio*. The Jew of the miracle of the footprint provide witness, despite their lack of understanding, and the Jew,

22 Luís Ariz, *Historia de las Grandezas de la ciudad de Ávila*, 1607, reprint, ed. Orbigo, Coruña, 2009, pp. 55-56.
23 Jeremy Cohen, "Alterity and Self-Legitimation: The Jew as Other in Classical and Medieval Christianity" in *The Jew as Legitimation*, David Wertheim (ed.), ed. Palgrave Macmillan, Cham, 2017, pp. 33-45.
24 Sara Lipton, "Unfeigned Witness...", p. 50.

who finds the bodies of the saints, witnesses his miraculous release from the snake, and is converted. Both scenes thus also can be understood as a means to provide an air of authenticity to Vicente and his sisters, and in extension, to the shrine as a holy object.

Based on the evidence, the image of Jews on the shrine of San Vicente, Sabina and Cristeta is embedded in the contemporary ecclesiastical discourse on Jews and Judaism. Ideas that can also be found in Anti-Jewish treatises characterise their representation in particular, the negative image of Jews that is used to outweigh the positive image of the converted Jew. In addition, these images are used to support the authenticity of the monument as shrine and the overall building project of the shrine and church as a reestablishment of the Basilica of San Vicente as holy site.[25]



Façade of Santiago in Carrión de Los Condes. *Photo: Jose Luis Filpo Cabana*

3. The Façade of the church of Santiago in Carrión de los Condes

The church of Santiago is situated in the centre of Carrión de los Condes. The building was likely constructed during the second half of the twelfth century. However, it was badly damaged in a fire in 1811, which led to its reconstruction in 1849. As a result of this incident only the portal and façade sculpture

25 , Daniel Rico Camps, "San Vicente de Ávila en el Siglo XII: La restauración de un Locus Sanctus", *Hortus Artium Medievalium*, 15.2 (2009), 291-305, already suggested that this was the aim of the overall construction Project of the twelfth-century basilica.

of the west side, the lateral apses and a few capitals have survived from the late twelfth-century building.[26] The façade consists of a large relief frieze that centrally depicts Christ in Majesty, flanked by six apostles on either side. Below, the archivolt of the portal is decorated with twenty-four figures in-between ornaments. In addition, the portal is framed on each side by a figural capital and decorated pillars.

3.1 The Jewish Craftsman of the Church of Santiago

The central figure of the programme for this article is one of the archivolt figures. The archivolt sculptures depict various urban activities, ranging from an extensive representation of a mint that consists of eight figures, to depictions of writing and reading, a judge, music and dancing, blacksmiths, as well as a cobbler and a tailor, in what is likely the earliest depiction of medieval urban society in portal sculpture.[27] These figures have been suggested to represent a cross-section of the medieval urban society, as well as possibly a hierarchy of the depicted trades, with the religious class and a judge on top.[28]

Among these, at the far left, is a bearded man, wearing a tunic and robe, as well as a flat, lobed hat (Figure 4). A large curl of hair is visible on both sides of the hat. On his lap lies a piece of textile, probably a garment. His hands are badly damaged so that it is uncertain what he was holding. Based on the textile on his lap, he likely represents a figure involved with textiles, maybe a merchant, or a dye maker.[29] In addition, the headgear of the figure, which has been used as a marker of Jews also on the shrine of San Vicente, suggests that he is represented as a Jew.[30] Indeed, various contemporary Castilian sources connect Jews

26 José María Quadrado, *Valladolid, Palencia, y Zamora*, ed. Establecimiento Tipográfico-editorial de Daniel Cortezo y Cª, Barcelona, 1885, 480. Pedro Rodríguez Muñoz, "Iglesias Románicas Palentinas", *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses,* 13 (1955), pp. 82-83.

27 Beatriz Mariño, "La portada de Santiago de Carrión de los Condes", in *Palencia en los Siglos del Románico*, Pedro Luis Huerta Huerta (ed.), ed. Fundación Santa María la Real, Aguilar de Campoo, 2002, pp. 51-70.

28 , José Luis Hernando Garrido, "Escenas de la vida urbana: testimonios iconográficos de artesanos y mercaderes en la escultura románica hispana", in *El mensaje simbólico del imaginario románico*, ed. Fundación Santa María la Real, Aguilar de Campoo, 2007, pp. 151-172. Ruth Bartal, "The early representations of urban society in Romanesque sculpture: the formation of a new iconography", *Studi medievali*, 33 (1992), pp. 109-132.

29 Beatriz Mariño, "La portada..." p. 53 suggests that the figure was holding a measuring stick in the right hand

30 Beatriz Mariño, *Contribución a la iconografía del trabajo urbano en el arte medieval hispánico: (siglos XI - XIII)*, ed. Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 1991, p. 180 notes that the figure may represent a Jew. However, in her later publications on the matter, she does not address the issue any further.

with textile trades.[31] The fact that in some cities these works were associated with Jews does not necessarily mean that this was also the case in Carrión de los Condes. The trades occupied by Jews could vary between cities, and often complemented the predominantly Christian trades.[32] However, as Jews were increasingly involved in urban trades in Carrión de los Condes during this period, it is likely that Jews working as dyers, textile merchants, or tailors were not uncommon.[33] As such, the image of the Jew in the archivolt likely reflects the presence of the Jewish community within the city.[34]

As part of the archivolt, the Jew, depicted on the far edge, seems to be depicted as part of urban society albeit a marginal one. However, if considered within the overall programme of the entire façade, it becomes clear that the meaning of the figure goes beyond being merely a reference to Jewish life in Carrión de los Condes.

31 AHN, Tumbo de Celanova, cod. 986 B f. 131-132v in Yitzhak Baer, *Die Juden im christlichen Spanien.Vol. 2, Kastilien/Inquisitionsakten*, ed. Gregg International Publishing, Westmead, 1970, p. 3, doc. 5, mentions two Jews that were likely merchants of textiles; AHN, clero, perg. carp. 23, no 14, in Ángel Barrios García, *Documentación medieval de la Catedral de Ávila*, ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981, p. 165, no. 171, mentions a Jewish dyer by the name of Menahén. Teofilo F. Ruiz, *Crisis and Continuity. Land and Town in Late Medieval Castile*, ed. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1994, p. 278, table 9.2 suggests that a third of local Jews were involved in textile related trades. ID., "Trading with the "Other": Economic exchanges between Muslims, Jews, and Christians in Late Medieval Northern Castile", in *Medieval Spain: Culture, Conflict, Coexistence. Studies in honour of Angus MacKay*, Roger Collins, Anthony Goodman (eds.), ed. Palgrave MacMillan, Houndmills, New York, 2002, p. 68, mentions that the Calle de los Tintores in Burgos was the home to several Jews. which may suggest that at least several were themselves dyers or dyemakers.

32 Teofilo F. Ruiz, *Crisis and Continuity…*, p. 277.

33 Maya K. Soifer, *The Jews of the 'Milky Way': Jewish-Christian Relations and Royal Power in Northern Castile-León (ca. 1050 to 1371)*, ed. Princeton University, PhD Dissertation, 2007, 86-88, observes increased purchase of land of Jews by the Church in this period. This likely resulted an increase in Jews working in the urban centres.

34 Jews were likely already living in the city earlier on, however, the first documents that confirm their presence stem from the confirmation of the fueros of the city in 1109. See ACL, Tumbo, fol. 104v-105v, in Irene Ruiz Albi, *La reina doña Urraca (1109-1126): cancillería y colección diplomática*, ed. Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", León, 2003, pp. 356-357, doc. 2. Justiniano Rodríguez Fernández, *Los Fueros del Reino de León. I. Estudio Crítico*, ed. Ediciones Leonesas, León, 1981, pp. 65-68.

Archivolt Detail, Santiago in Carrión de Los Condes. Photo: Ángel Felicísimo

3.2 The façade as Depiction of the Last Judgement

The most dominant element of the façade is the large figure of *Christ in Majesty* above the portal, surrounded by the evangelist symbols and flanked on each side by six apostles (Figure 3). Whereas most apostles are depicted with codices in their hand, the figures left and right of Christ are depicted with keys and an open scroll, which suggests that they are representing Saint Paul and Saint Peter. In connection to the central Christ figure, they may be understood as a manifestation of the *traditio legis* motif. *Christ in Majesty*, *traditio legis*, as well as the twelve apostles, all could be considered in relation to the *Last Judgement* in this period.[35] Thus, the central element of the façade is framing the remaining programme within the context of the *Last Judgement*.

As the viewer would get closer to the church, the sculpture of the portal would become recognisable and the audience could see the figures of the archivolt, and the depicted trades that they may have worked in themselves. These representations of an urban society may have encouraged the audience to identify themselves with these figures. This becomes charged with more significance, as the relationship between archivolt and frieze also expresses the relationship

35 Armin Bergmaier, "The Traditio Legis in Late Antiquity and Its Afterlives in the Middles Ages", *Gesta*, 56.1 (2017), pp. 27-52. Joseph Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters: mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis Sicardus und Durandus,* ed. Herder & Co, Freiburg, 1924, 226-228.

between the heavenly and the worldly sphere, and thus invited the viewer to situate themselves within the Christian Cosmos.[36] However, this relationship is defined by the Apocalyptic character of the frieze, which reminds the audience that they are going to be judged by Christ at his second coming. This notion is further expanded by the capitals as they contrast good and bad, pious and sinful actions that end once in salvation and once in damnation. Thus, as the audience could see their world, depicted above in the archivolts, and the images of salvation and damnation, the programme would invite them to contemplate their own fate,

In this context, the position of the Jewish figure on the far end of the archivolt becomes charged with additional meaning. More than just reflecting the Jewish presence within the city it may also relate to contemporary views on what fate would await Jews at the End of Days. He is situated among the figures furthest away from the Christ figure in the frieze, whereas figures like the reading monk are closest to Christ. Indeed, in the twelfth and in the thirteenth century, ecclesiastical views on Jews at the *Last Judgement* became increasingly pessimistic.[37] Rather than just reflecting the local presence of a Jewish community, the programme thus reminds the audience that Jews, just like Christians, were to be judged by Christ upon his return, and likely that their fate was not a pleasant one.

3.3 The audience as key to the meaning of the programme

The audience of these sculptures was potentially diverse. It could have consisted of the local lay and clerical populace, as well as visiting religious figures, travelling merchants and a wide range of foreigners passing the city on their way to Santiago de Compostela.[38] However, the programme was likely specifically aimed at the local lay audience. This is for one suggested by the overall simplicity of the imagery. The frieze uses mostly imagery that was wide-spread during this period and that was not theologically complex. Similarly, the capitals communicate a direct contrast between good and evil. This may suggest that the programme was intended for the lay audience to be able to understand its meaning. Similarly, the focus on the trades of the lay people within the archivolts supports this interpretation. However, the focus on urban trades narrows

36 Ruth Bartal, "The early representations…", p. 129 observes a similar structure at Santa María in Uncastillo.

37 Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jews in Medieval Christianity*, ed. University of California Press, Berkley, 1999, pp. 73-95 and 199.

38 Carrión de los Condes is situated on the Camino de Santiago in-between Sahagún and Frómista. The city was also home to the important monastery of San Zoilo. See Lorena García García, *Monasterio de San Zoilo de Carrión de los Condes: arte e historia de un hito cluniacense,* ed. Asociación de Amigos del Camino de Santiago de Palencia, Palencia, 2014, for a study of the development of the monastery from an art historical perspective.

down the lay people who would have understood the figures easily to those living in urban environments. Furthermore, the depiction of the minters may have posed problems for viewers, who were not already familiar with such images. Mints were not widespread and required specific privileges. Visual representations of minting were rare and thus these images likely would have been novel for many of the non-locals. [39] Furthermore, the fact that the mint makes up for a third of the archivolt figures makes it unlikely that the programme was principally aimed at lay visitors, who may have had problems in understanding what these figures were representing, and instead suggests that it was predominantly aimed at a local audience. Yet, Carrión de los Condes did not, in fact, possess the privileges to operate a mint. In Sahagún however, less than forty kilometres west was a mint that had been established in 1116 by Urraca.[40] Local viewers may have been able to understand the programme due to their proximity to a mint, and furthermore draw a connection to Sahagún.

Indeed, Sahagún and Carrión de los Condes shared some important events from their recent history. After the death of Alfonso IV in 1109, the marriage of his daughter Urraca to Alfonso I of Aragon resulted in a series of conflicts.[41] The inhabitants of Sahagún used these conflicts to revolt against their monastic lords at the monastery of San Facundo and San Primitivo.[42] Sahagún was one of the most important monastic centres of the peninsula, and the uprising of the laity was a matter that affected the entire Kingdom of Castile, which was addressed by the highest authorities within the Church. At the Council of Burgos in 1117 the matter was finally resolved in the presence of the papal legate Bóson.[43]

Roughly fifty years passed between these events and the construction of the church of Santiago. Even though this may have been enough time for the laity to forget, the clergy of the city likely was aware of these events.[44] Indeed, the occurrences had

39 To my knowledge the only earlier depictions of minting can be found at a capital from the early twelfth-century Abbey of Saint-George in Boscherville and on a capital from the Souvigny Priory, built between the late eleventh to the first half of the twelfth century.

40 AHN, clero, carp. 893, no. 15, in José Antonio Fernández Flórez, *Colección diplomática del Monasterio de Sahagún (857-1300). Vol. 4*, ed. Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", León, 1991, pp. 47-49, no. 1195.

41 See Bernard Reilly, *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca*, ed. Princeton University Press, Princeton, 1982, for a through discussion of these conflicts.

42 Antonio Ubieto Arteta (ed.), *Crónicas anónimas de Sahagún,* ed. Anubar, Zaragoza, 1987, pp. 43-46.

43 Fidel Fita, "Concilio Nacional de Burgos (18 Febrero 1117)" *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 48 (1906), pp. 387-407.

44 This is supported by a similar reference in San Martín in Frómista. The church was donated to Cluny in 1118, and the programme in question was likely executed under the patronage of prior Stephano of San Zoilo around 1120. This suggests that the monks of San Zoilo were concerned with the potential of lay revolts. See José Luis Senra Gabriel y Galán, "Rebellion, Reconciliation, and a Romanesque Church in León-Castile (c.1109–1120)", *Speculum*, 87.2 (2012), pp. 376-412.

been documented in contemporary sources, such as the *Primera crónica anónima de Sahagún* from around 1117.[45] The local clergy was thus aware of the revolts and the dangers that they had posed to the stability of the religious communities and the Kingdom of Castile. In light of these events, the focus on the façade concerning social hierarchies and the *Last Judgement* becomes charged with meaning beyond religious thought and suggests that the programme… The programme may have been used to remind the audience of the importance of the social structure of the contemporary world, and that disrupting this order may result in eternal damnation.

This interpretation of the church programme and its connection to the events of the early twelfth century also has implications for the meaning of the Jewish figure. In the aftermath of the rebellions and the fights between Alfonso I and Urraca, Alfonso VII, the son of Urraca, issued a pardon in 1127 to the people of Carrión de los Condes, as well as to the inhabitants of several other towns in the area.[46] He therein pardons the killing of Jews that had occurred at the time of the rebellions. The pardon does not specify whether these Jews were killed during the battles between Alfonso I. and Urraca, during the revolts, or whether they were specifically targeted. Jews and their taxes were an important source of income both for the Crown and the Church. Considering that the laity revolted against their lords, the attacks on Jews may have indeed been purposefully executed as attacks on Royal and monastic "property". This transforms the inclusion of a Jewish figure in the archivolt from a theologically motivated decision to a political and economic one. The representation of Jews as part of Christian society and their judgement through Christ expresses the marginal position of Jews in Christian society and addresses their fate during the *Last Judgement*, but it also provides a reminder to the audience that Jews were to be judged by Christ and not to be harmed by Christians. Thereby the image of the Jew in the archivolt takes part in the overall function of the programme that is to remind the audience of the god-given world order and to deter them from interrupting it.

4. Use and visual strategies of representations of Jews

The images of Jews in Ávila and Carrión de los Condes are without question embedded in the ecclesiastical discourse on Jews. However, there is no evidence that they reflect the lived reality of Jewish-Christian coexistence in their respective sites. Instead, this study suggests that they were used as a means to support the overall function of the visual programme or monument.

45 Antonio Ubieto Arteta (ed.), *Crónicas anónimas…*, pp. 5-6 for a description of the text.
46 AHN, clero, perg. carp. 894 in Pilar León Tello, *Los judíos de Palencia*, ed. Institución de Tello Telléz de Meneses, Palencia, 1967, p. 37.

In the case of Ávila, the image of Jews was used to support the legitimacy of the monument as a shrine and a site of veneration for the saints. Their role as witness and their representation as the maker of the first church of San Vicente and the shrines of the saints was used to provide authenticity to the shrine of the saints. In contrast, the image of Jews at Carrión de los Condes presents them as part of Christian society, albeit a marginal one. Yet, the programme, in response to past events in the area, also emphasises that Jews were not to be harmed as they were Christ's to judge. Thereby going hand in hand with the overall aim of the façade programme to remind the audience of their place within the world. Thus, whereas one case uses the image of Jews to support the local cult, the other uses it to address worldly issues through the religious imagery.

Despite these different functions of the image of Jews within the respective programmes, the visual strategies that were employed are similar. On the shrine in Ávila, the representations of Jews appear prominently and diverse: The good Jew, i.e. the Jew that converts to Christianity, and the bad one, i.e. the one that remains blind to the Christian message and takes part in the killing of the saints. The figures are used on the one hand to assert the legitimacy of the legend and of the site as a holy place. On the other hand, the negative Jewish figures are used to create a contrast to the convert and as a reminder of the exceptionality of the convert, playing upon widespread Anti-Jewish stereotypes.

On the façade of the church of Santiago in Carrión de los Condes, a Jew was included in the depiction of the cross-section of medieval urban society. The isolated image of the Jew is rather neutral and does neither characterise him positively nor negatively. The Jewish figure is represented in the same mode as the other figures. Even though he is marked as Jewish, the way he and his labour are depicted creates a likeness to the Christian figures. However, the visual programme expresses Anti-Jewish sentiments through the contextualisation of the Jewish figure. He is depicted on the margins of the programme, with the most distance to the central figure of Christ on the frieze. Thus, even though the Jewish figure is not directly marked negatively using physiognomic feature, attributes or narratives, its spatial localisation communicates meaningful negative ideas about Jews and Judaism.

Thus, both in Carrión de los Condes and in Ávila, the visual programmes simultaneously show two sides to the representation of Jews. In both neutral or positive depictions of a Jew were expanded with traditional Anti-Jewish notions that were added through the context: by adding negative Jewish figures in Ávila, and via the localisation and the relationship to the other figures in Carrión de los Condes. Even though these images had functions that pertained to the specific site for which they were made, the visual strategies show clear similarities.

These two cases thus give a glimpse of the varying functions that the image of Jews could have in sculptural programmes in Castile in the late twelfth century, and how these images, despite their varying function, were deeply embedded in the same Anti-Jewish sentiments of their days.

Alteridad como arma política en la Orden de Santiago. El caso de un comendador judeoconverso a fines del siglo XV en Castilla

Otherness as a Political Weapon in the Order of Santiago. The Case of a *Converso* Commander in Late Fifteenth-Century Castile

Gonzalo Carrasco García
Universidad Complutense de Madrid

El 16 de agosto de 1486, después de un largo juicio de más de seis meses, Juan de Pineda, comendador de la Orden de Santiago, preso en las cárceles de la Inquisición en el alcázar de Toledo y acusado del crimen de herejía y apostasía, presentará por escrito sus últimas palabras antes de que dictaminaran su sentencia.

Las excéntricas alegaciones lanzadas contra él aducían que Juan de Pineda adoraba al turco por considerarlo el nuevo mesías de los judíos, así como el Anticristo que derramaría sangre cristiana al llegar en breve al reino de Castilla para liberar a todos los conversos. En respuesta y como conclusión a su alegato a favor de su inocencia, remata con la siguiente declaración:

> *…non deuieran ser admitidos tales testimonios para mi cabsar tan yntolerable fatiga, porque non hera de creer de ligero que ningund ome razonable deuiese dezir tales cosas… porque non trahe consygo verysymilitud alguna en presunçion que ninguno oviese de fablar tan loca e desmariada fabla creyendo como es disparates de vano dezir…*[1]

Juan de Pineda era un hombre racional e inteligente, con un sólido equipo de abogados y con experiencia en más de un proceso judicial. Sin embargo, las acusa-

1 Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, Toledo, leg. 175, exp. 5, fol. 27v.

ciones de este tribunal serán de otra índole, en donde se agolpan insinuaciones judeo-islámicas de un extraño cristianismo herético. Su defensa se fundamentará en revelar en ellas la más absoluta carencia de *verosimilitud*. Esta expresión que utiliza en diversas ocasiones se contrapone a algunos testimonios contra él durante el proceso y que constituirán la base de una concepción excluyente del *otro* tan extrema y alambicada que Pineda confiaba plenamente en que los jueces acabarían desechándolos.

Los procesos de construcción de una imagen diferenciada de un colectivo parten de una necesidad de enfrentar un grupo a otro para reforzar una identidad propia o repudiar un colectivo ajeno. No obstante, el objetivo de las imágenes difamatorias no siempre fue atacar a un grupo minoritario o marginado. En ocasiones, se utilizó como arma oportunista para desprestigiar a un individuo de un colectivo concreto por motivos políticos o socio-económicos ajenos a sus características identitarias.

El propósito de este estudio es desgranar un proceso de creación de alteridad a partir del caso de este caballero castellano judeoconverso cuya encomienda sería disputada por miembros influyentes de su orden a fines del siglo XV. Para ello, se trazarán los jalones más relevantes de este conflicto a través, esencialmente, de la documentación del antiguo archivo de la Orden de Santiago que esconde una cruda pugna de poder.

Esta trama acabará en Toledo, en el Santo Oficio, donde el proceso de Pineda constituye una fuente de primer orden por la que se revelará la instrumentalización de la identidad criptojudaizante como arma política. El análisis del proceso permite identificar una de las probables fuentes de inspiración de la acusación a partir de los elementos difamatorios del tratado anticonverso, el *Libro del alboraique*, que nace en el seno del señorío santiaguista. A través de la utilización de este libelo diseminador de una imagen diferenciadora híbrida dentro del territorio de la Orden de Santiago, se mostrará cómo se manipuló el proceso inquisitorial en una patente lucha de poder.

1. De *Juan de Baena* a *Juan de Pineda*

Dentro de la tradición historiográfica sobre la temprana Inquisición en Castilla, el proceso de Juan de Pineda no ha sido investigado a fondo y, allí donde se ha abordado, no se ha insertado plenamente dentro del marco conflictivo de las órdenes militares.[2] Este individuo de origen andaluz comenzará su andadura profesional

2 La primera mención al proceso de Pineda aparece resumido en unas páginas del clásico estudio general sobre la historia de los judíos españoles de Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1978 (ed. orig. 1961), vol. II, pp. 347-

muy lejos de las estructuras políticas de la orden militar más poderosa del reino. Durante el proceso de Inquisición, el tribunal se trasladará excepcionalmente a Córdoba para interrogar a individuos que conocieron al comendador antes de codearse con la élite de Castilla. Aquí es cuando se destapan ciertos elementos biográficos ocultados hasta entonces. Su nombre original era Juan de Baena y su trayectoria laboral comienza en Córdoba como sastre rodeado de conversos hostigados por la Inquisición.[3] Abandona la sastrería y se dedica a dorar metales, lo que le pondrá en contacto con el prior castellano de la Orden de San Juan, Juan de Valenzuela, al buscar un dorador de jaeces para llevar a Rodas, al convento central de los hospitalarios. Juan de Baena realizará un giro trascendental tanto en su carrera como en su identidad.[4] A partir de este momento se dedicará a la política diplomática y se verá vinculado a las órdenes militares.

Dejará su Córdoba natal y cambiará de apellido, de oficio y de residencia. Se dará a conocer como Juan de *Pineda* y se ocupará de una serie de trabajos al lado del prior hospitalario Juan de Valenzuela, también conocido como judeoconverso y vilipendiado por la literatura anticonversa.[5] Probablemente, será a través de este prior que entrará en contacto con lo más selecto de la cúspide política de su época incluyendo al arzobispo de Toledo, Alonso de Carrillo y a su sobrino, Juan Pacheco, valido del rey y maestre de la Orden de Santiago. También entrará en la corte del rey Enrique IV, quien lo enviará como representante diplomático al

349. Otros autores mencionan de forma pasajera este caso a través de la referencia original de Baer como en Norman Roth, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1995, pp. 237-238. Sólo existe un breve estudio dedicado específicamente a Juan de Pineda por María del Pilar Rábade Obradó, "Un cordobés ante la Inquisición de Toledo: El proceso contra Juan de Pineda (1486)," *Córdoba y la época de Isabel la Católica*, Córdoba, Publicaciones de la Real Academia de Córdoba, 2006, pp.173-189. No obstante, este último artículo se limita a las informaciones extraídas del proceso inquisitorial y no se vincula con las múltiples referencias del comendador Pineda en la documentación de la Orden de Santiago a través de la cual dicho proceso cobra sentido.

3 Para el contexto de la vida de Juan de Baena en su Córdoba natal, rodeado de la nutrida comunidad conversa en dicha ciudad, véase María del Pilar Rábade Obradó, "Un cordobés ante la Inquisición de Toledo...," pp. 183-187. Sobre el ataque a la comunidad conversa de Córdoba en 1473, que probablemente propició su marcha de la ciudad, véanse John Edwards, "The Massacre of Jewish Christians in Córdoba, 1473-1474," en Mark Leven y Penny Roberts (eds.), *The Massacre in History*, Nueva York y Oxford, Berghahn Books, 1999, pp. 55-68; y Manuel Nieto Cumplido, "La revuelta contra los conversos de Córdoba en 1473," en José Valverde Madrid *et al.* (ed.), *Homenaje a Antón de Montoro en el V centenario de su muerte*, Montoro, Ayuntamiento de Montoro, 1977, pp. 31-49.

4 AHN, Inquisición, Toledo, leg. 175, exp. 5, fols. 27v-28r: "...al tienpo que se acordo por el señor rey don Enrrique, que santa gloria aya, que fuesen todos a Rodas, el comendador de Bamba e yo, para donde ovimos de lleuar veynte jahezes e los que le fizo dorar en la çibdad, y tove nin estar presente al tienpo del echar de las fojas el oro por los fraudes que en aquel caso me fazen..."

5 Rafael Alemany Ferrer, "Acerca del supuesto origen converso de Alfonso de Palencia," *Estudi General*, 2,1 (1981), pp. 38-39; Julio Rodríguez-Puértolas (ed.), *Poesía de protesta en la Edad Media castellana*, Madrid, Gredos, 1968, pp. 219 y 323.

extranjero. Finalmente, llegará hasta la corte papal de Sixto IV donde será nombrado nuncio y se le brindará el título de conde palatino. Llevará a cabo varias expediciones a Sicilia y a Rodas, pero entre 1473 y 1482 tendrá su base en Roma, en la propia curia papal.[6]

En compensación por los trabajos realizados para Pacheco, Juan de Pineda ingresará en la Orden de Santiago con la encomienda de Alpajés en el territorio de Aranjuez. A partir de este ascenso vertiginoso de su carrera empezarán sus problemas. Se verá enzarzado en una polémica dentro de la muy fracturada Orden de Santiago ya bajo el maestrazgo de Alonso de Cárdenas. Esta coyuntura le obligará a enfrentarse a toda una serie de juicios que logrará superar a pesar de muchas intimidaciones.

Así persistió hasta que alguien desveló la característica más sensible de su identidad: sus orígines conversos. Pineda tenía a casi toda la plana mayor de la Orden de Santiago en su contra, incluyendo a muchos comendadores y al propio maestre Alonso de Cárdenas. Sin personarse para no levantar sospechas, la cúpula santiaguista estará detrás del proceso inquisitorial que empezó el 2 de febrero de 1486, motivado no por cuestiones de ortodoxia teológica, sino por intereses políticos.[7] A partir de este momento, entra en juego una nueva estrategia para eliminarlo de la escena: se lanzarán acusaciones descompasadas de criptojudaísmo. Cabe precisar que Alonso de Cárdenas no era conocido por sus actitudes intolerantes hacia los judíos o conversos, sino todo lo contrario al contar con varios individuos de sendos colectivos en su casa y corte maestral. El caso del contador mayor del maestre, Alonso Sánchez de Coca, es el ejemplo mejor conocido. Este criado del maestre también fue condenado por la Inquisición, pero Alonso de Cárdenas hizo todo lo posible para que los bienes confiscados regresaran a su familia por compasión hacia los hijos de Sánchez de Coca.[8]

El proceso de Juan de Pineda difiere parcialmente de otros procesos en los inicios de la Inquisición en Castilla, ya que los testigos no le achacan prácticas y ritos judíos que figuraban en los manuales de inquisidores como respetar el shabat, comer *adefina*, no descansar el domingo, evitar ingerir tocino, etc. La mayoría de los conversos fueron imputados por una serie de acciones externas que pudieran incriminarlos, aunque fueran *adiaphora*, es decir prácticas que no contravenían

6 AHN, Inquisición, Toledo, leg. 175, exp. 5, fol. 10v: Diego de Ayala, vecino de Toledo, testificó que "le nonbraron por enbaxador a Rodas."

7 *Ibid*, fol. 18v: Pineda dejó patente en el proceso que tachaba (con contadas excepciones) a toda la Orden de Santiago: "El señor don Alfonso de Cardenas maestre de la Orden de Caualleria de Santiago, los comendadores mayores e menores de la dicha Orden de Santiago, todos sus secuazes e criados e apaniguados e seruidores e allegados del dicho señor maestre e comendadores…"

8 Archivo General de Simancas (AGS), Registro General del Sello, leg. 1494/09, doc. 123.

explícitamente la teología cristiana.[9] Como ya se ha mencionado, en el caso de Pineda, las acusaciones más graves mezclaron tradiciones cristianas con prácticas judaicas y vinculaciones pseudoislámicas.

2. Un ardid para borrar su identidad santiaguista

El proceso inquisitorial y las acusaciones *sui generis* de criptojudaísmo lanzadas contra Juan de Pineda estuvieron claramente motivadas por intereses políticos tal como se verá a continuación. Es muy posible que muchos conversos fueran atacados, no necesariamente por una fobia intrínseca de la sociedad cristianovieja hacia la religión judía o la comunidad conversa, sino porque constituían una competencia directa por recursos y cotas de poder. El caso de Juan de Pineda es paradigmático, ya que fue perseguido por gran parte de la Orden de Santiago durante años antes de surgir cualquier acusación de criptojudaísmo y de conocerse su ascendencia conversa.

Esta línea de análisis en la historiografía sobre conversos e inquisición, que ahonda en el contexto concreto de los casos y las motivaciones reales de la persecución, ha sido abordada, entre otros, por Barrio Barrio y Narbona Vizcaíno desde un enfoque específicamente urbano del patriciado contra los conversos en una lucha por recursos limitados.[10] Por otra parte, la historia de los judeoconversos en las filas de la caballería de las órdenes militares en el periodo medieval (a diferencia de otros sectores de la sociedad) es casi completamente desconocida, a pesar de que las órdenes militares contaron con algunos miembros conversos de cierto renombre y de que con el tiempo esta característica se convertiría en la razón preeminente de discriminación para acceder al hábito.[11]

9 Norman Roth, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews...*, pp. 216-217.

10 Juan Antonio Barrio Barrio, "Los judeoconversos hispanos y su problemática inserción en la sociedad cristiana urbana peninsular," en M. F. Lopes de Barros y J. Hinojosa Montalvo (eds.), *Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica. Períodos medieval e moderno*, Lisboa, Edições Colibri, 2008, pp. 347-352; Rafael Narbona Vizcaíno, "Los conversos de judío. Algunas reflexiones sobre una bibliografía de historia urbana medieval," en Flocel Sabaté y Claude Denjean (eds.), *Chrétiens et juifs aux Moyen Âge: sources pour la recherche d'une relation permanente*, Lleida, Editorial Milenio, 2006, pp. 235-250.

11 Una de las pocas excepciones es el caso del estudio del caballero Juan Garcés de Marcilla, comendador de San Marcos en la Provincia de Aragón de la Orden de Santiago que se verá afectado indirectamente por estar casado con una judeoconversa. Garcés de Marcilla se verá exiliado de su encomienda durante dos años al ser denunciada su mujer, Brianda de Santángel, por supuestas prácticas judaicas y procesada por la Inquisición junto con sus padres y hermanas en 1485 (un año antes que Juan de Pineda). Aunque el comendador de San Marcos era cristianoviejo, su dignidad se vio afectada ante la Inquisición por cohabitación matrimonial. Este caso fue estudiado por Anna Mur i Raurell, *La encomienda de San Marcos. La Orden de Santiago en Teruel (1200-1556)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1988, pp. 134-139 y edición del proceso inquisitorial de los Santángel

Las acusaciones que fueron dirigidas contra Juan de Pineda surgen en un contexto polémico en que el comendador llevaba años litigando con la orden para probar que le habían otorgado legítimamente la encomienda de Alpajés durante el maestrazgo de Juan Pacheco. A la muerte de este último en 1474, se desata una lucha intestina en la milicia que acabará por dividir la orden en dos maestrazgos: mientras en la denominada *Provincia de Castilla* de la Orden de Santiago se afincará como maestre Rodrigo Manrique, en los territorios de la *Provincia de León* ocupará el maestrazgo Alonso de Cárdenas, al tiempo que ambos se declararán la cabeza legítima de toda la orden. A la muerte de Rodrigo Manrique, y tras el breve periodo en que la administración del maestrazgo será detentada por Fernando el Católico, Alonso de Cárdenas asumirá en 1477 el mando de una orden reunificada, pero con lealtades encontradas.[12]

Un caballero de la confianza de Alonso de Cárdenas, Mosén Garcerán Soler, reclamará la encomienda de Alpajés, en manos de Juan de Pineda, y es aquí cuando empiezan a surgir los problemas. Según los testimonios en la documentación de la Orden de Santiago, Garcerán Soler fue comendador de Alpajés hasta que el anterior maestre, Juan Pacheco, le retirara la encomienda para otorgársela a un tercer caballero, Fernando Darce. Por segunda vez —y por razones que se desconocen— Pacheco le retirará la encomienda a Darce y cada uno de los caballeros —Pineda y Soler— aseverará que en ese momento el maestre se la otorgó a él.[13] Estos cambios, aunque irregulares, no eran tan extraños en el siglo XV, ya que los maestres utilizarán a conveniencia las encomiendas como prebendas por apoyo político o por ciertos servicios a individuos que en algunos casos ni formaban parte de la orden —es decir, que ni siquiera tenían el hábito de Santiago.[14]

en pp. 390-400. De este caso y de la relevancia de los incipientes atisbos de una política de limpieza de sangre en las órdenes militares hispánicas se hizo eco el especialista francés Alain Demurger, *Chevaliers du Christ. Les ordres religieux-militaires au Moyen Âge (XIe-XVIe siècle)*, París, Éditions du Seuil, 2002, p. 104.

12 Para un breve resumen de los acontecimientos en relación a la pugna por el maestrazgo santiaguista a finales del siglo XV, véase Carlos de Ayala Martínez, *Las Órdenes Militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Madrid, Marcial Pons/Latorre Literaria, 2003, pp. 751-753. Las crónicas medievales y modernas recogen puntualmente algunos de estos episodios, especialmente en Francisco de Rades y Andrada, *Chronica de las tres Ordenes y Cauallerias de Sanctiago, Calatrava y Alcantara: Chronica de Sanctiago*, Madrid, 1572, fols. 66r-73r; asimismo, en Fernando del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, ed. de Juan de Mata Carriazo, (2 vols.), Madrid, Espasa Calpe, 1943, vol. I, pp. 286-294.

13 AHN, Órdenes Militares, libro 1241, fols. 63r-64r.

14 Si bien tradicionalmente las encomiendas se cedían de por vida a los caballeros más avezados (o podían escalar posiciones en un *cursus honorum* que llevaría a remplazarla por otra encomienda de mayor rentabilidad), en momentos de conflictividad política, como fue la mayor parte del siglo XV para la Orden de Santiago, esta carrera podía verse truncada repentinamente. Sobre las estructuras políticas y las dinámicas de poder en la Orden de Santiago, véanse Derek W. Lomax, *La Orden de*

Pese a ganar tres juicios en sede apostólica con relación a su encomienda, seguirán disputando a Juan de Pineda su posesión. El atribulado comendador dejará constancia de cómo Garcerán Soler procuró asesinarle con hierbas venenosas.[15] Asimismo, otros caballeros y vasallos alentaron una revuelta multitudinaria en la encomienda vecina de Ocaña (que recuerda la rebelión de la calatrava Fuente Obejuna de 1476) de la que Pineda apenas escapará de la muerte.[16] Además, Pineda alegará que el mismo maestre, Alonso de Cárdenas, estará detrás de una orden para degollarle mientras estuvo preso en Ocaña.[17] Varios comendadores, junto con el maestre y los *trece* de la Orden de Santiago, la cúpula directiva, no cejarán en el empeño de arrebatarle la encomienda.

En la documentación santiaguista el nombre de Juan de Pineda surgirá en diversas ocasiones especialmente en los capítulos generales, la asamblea colegiada de las órdenes militares donde se reúnen los freires de la milicia para discutir los asuntos de mayor relieve. Durante el capítulo general de 1480 que comienza en Uclés (y luego se desplaza a Ocaña y concluye en el Corral de Almaguer), el maestre Alonso de Cárdenas decide plantear ciertas reformas y poner fin al periodo cismático y a las divisiones intestinas para afianzar su autoridad como maestre único, de ahí que asumirá el título "general maestre".[18] Entre otras cuestiones que se abordaron en 1480, Cárdenas decide hacer frente a la duplicidad de comendadores. Uno de ellos será Juan de Pineda contra el cual el maestre y su consejo dictan lo que denominarán precipitadamente una "sentencia definitiva". Juan de Pineda se verá recusado por no acudir a la convocatoria del capítulo general o lo

Santiago (1170-1275), Madrid, CSIC, 1965, pp. 51-67; José Vicente Matellanes Merchán, "La estructura de poder en la Orden de Santiago, siglos XII-XIV," *En la España Medieval*, 23 (2000), pp. 293-319; Daniel Rodríguez Blanco, *La Orden de Santiago en Extremadura en la Baja Edad Media (siglos XIV y XV)*, Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1985, pp. 105-166; Pedro Porras Arboleda, *La Orden de Santiago en el siglo XV. La Provincia de Castilla*, Madrid, Dykinson, 1997, pp. 115-172.

15 AHN, Inquisición, Toledo, leg. 175, exp. 5, fol. 18r: El pliego de tachas del proceso de Inquisición revela este episodio: "...tengo por enemigos a Gudiel, el alguasil de la corte, e a sus hermanos Lope de Herrera, e a Fernando de Herrera e a Francisco de Alcala su criado... e otros dos suyos que fueron en me prender... e me dieron yervas para me matar, lo qual reniega el dicho Gudiel e por ello reçibio de mi adversario Mosen Soler dies e nueve castellanos de treynta que le avia prometido."

16 *Ibid*, fol. 24v: "...contra los vesinos de Ocaña por que labran en termino de mi encomienda e por non me pagar el diesmo de seys años a esta parte en estado entredichos, e estan como es notorio segund me quisieron matar quando aquella villa de Ocaña me llevaron preso e syenpre se an trabajado de me matar sy pudieran..."

17 *Ibid*., fol. 25r: "... contra señor maestre de Santiago, mi señor es fama publica como enbio un mandamiento con Garcia Osorio para que me degollasen en Ocaña estando preso."

18 El capítulo general de Uclés-Ocaña-Corral de Almaguer de 1480 se encuentra completo en AHN, Códices, libro 900, fols. 21v-168r. Aunque los Reyes Católicos le concedieron definitivamente el maestrazgo durante el capítulo general de Azuaga en 1477, el capítulo de 1480 será el primero de carácter general que convocará Alonso de Cárdenas, menos de un año después de la bula de confirmación de su maestrazgo emitida por el papa Sixto IV, en abril de 1479, y cuyo original se encuentra en AHN, Órdenes Militares, carp. 8, nº 15.

que se denomina en la documentación jurídica de la orden "rebeldía" e "inobediencia". La normativa de la orden por esta acusación prevé a todo comendador que no asista al capítulo general la penitencia de un año de reclusión en el convento de Uclés sin derecho a portar el hábito, ni recibir las rentas de su encomienda.[19] Sin embargo, la pena que le imponen a Juan de Pineda (como también a otro comendador rebelde, Álvaro de las Alas) será el de la privación *permanente* de su hábito y encomienda. Es más, en la sentencia de 1480 también se especifica que el legítimo comendador de Alpajés es Mosén Garcerán Soler al que se le restituye su dignidad.[20]

No obstante, al año siguiente, durante el capítulo general de Santiago celebrado en Llerena en 1481, el maestre pedirá una vez más a los procuradores fiscales de la orden la recusación por rebeldía —entiéndase, por falta de asistencia al capítulo— a una serie de caballeros entre los que nuevamente figura Juan de Pineda.[21] La supuesta "sentencia definitiva" de 1480 no pudo sostenerse ya que no cumplía con la regla y los establecimientos de la Orden de Santiago. Las prisas por querer deshacerse del presunto comendador intruso obligaron a retomar de nuevo el proceso jurídico, pero cumpliendo esta vez con las ordenanzas legales. El maestre no tardó en invitar a toda autoridad del reino de Castilla —sea de la orden o no— a detener a los rebeldes.[22]

El 16 de marzo de 1485 (menos de un año antes del proceso inquisitorial contra Pineda), según las actas del último capítulo general de la Orden de Santiago bajo un maestrazgo independiente, celebrado una vez más en Llerena, se realizará un juicio sumario sobre esta cuestión. Pineda será llevado preso por mandamiento esta vez de los Reyes Católicos —a petición del maestre— y entregado a la más

19 Así figura por ejemplo en la primera regla que se redactó para la Orden de Santiago en castellano del siglo XIII en AHN, Códices, libro 1281, editado por Lomax, *La Orden de Santiago (1170-1275)*... p. 227, punto 50.

20 AHN, Códices, libro 900, fols. 163v-165v.

21 AHN, Órdenes Militares, libro 1242, fol. 175r; y AHN, Códices, libro 900, fol. 241v: "...e por rrebeldes e contumaçes e inobedientes pronunçiamos e declaramos a todos los susodichos [Pedro de Valcarçel, Aluaro de las Alas e Juan de Pineda e los otros] e por conseguiente que deuemos condenar e condenamos a los susodichos nonbrados a priuaçion de los abitos... a vn año la qual les mandamos que tengan en el nuestro convento de Vcles segund estatutos de nuestra orden e nuestra prouidençia... e los declaramos por priuados de qualquier derecho e accion que tengan... a qualquier o qualesquier encomiendas e beneficios e rrentas e posesiones... de la dicha nuestra orden..."

22 AHN, Códices, libro 900, fol. 242v. Es curioso que durante el capítulo de Uclés-Ocaña-Corral de Almaguer de 1480 Alonso de Cárdenas también arremeterá contra la concesión por parte de la Santa Sede de títulos de encomienda a caballeros. Es posible que los títulos de Roma que presentaban ciertos freires con encomiendas disputadas —como fue el caso de Juan de Pineda que estuvo ligado a la curia papal— pudiera haber motivado este enfrentamiento con Roma. En la publicación de los nuevos establecimientos de 1481, el título XIV, llegará a prohibir la intervención pontificia en la concesión de hábitos y encomiendas santiaguistas: *ibid*., fol. 295v.

alta instancia judicial de la Orden de Santiago, el gobernador, Hernando Díaz de Ribadeneira.[23] Pineda será llamado a capítulo general para testificar sobre su causa ante los miembros allí presentes. Ahí declarará que el difunto maestre, Juan Pacheco, le otorgó la encomienda y que todos los documentos pertinentes que lo certifican estaban ya en manos judiciales. Pineda insistirá en que el caso contra Mosén Garcerán Soler se había dirimido ante la justicia apostólica en tres ocasiones y, en cada una de ellas, Roma le había otorgado la razón, llegando a declarar intruso y a excomulgar a Soler, quien a su vez reiterará hasta el final (sin pruebas documentales) la falsedad de los títulos y el engaño de su rival.[24]

Durante el proceso de 1485, Alonso de Cárdenas pedirá el parecer del secretario del capítulo, el comendador Juan de la Parra, al que algunos historiadores también califican de converso.[25] Al ser preguntado por la autenticidad de estos documentos, dicho secretario y referendario del capítulo, aducirá no haberlos visto, ni recordarse de haberlos avalado en su día y, por lo tanto, sembrará la duda sobre su validez.[26]

Es curioso que la cuestión de la autenticidad de los certificados de Pineda quede algo ambigua. A pesar de que el secretario aduce no haberlos visto nunca, llama la atención que se conserve al menos uno de estos documentos jurídicos que apoyan la causa de Juan de Pineda en relación a la posesión legítima de la encomienda de Alpajés. Este documento es una ejecutoria del tribunal de la Rota en Roma emitida en 1483. El pergamino estaba custodiado en el antiguo archivo del convento de Uclés (que luego se integrará al Archivo Histórico Nacional). En él se viene a confirmar las sentencias anteriores: se declara a "Johannes Pineda preceptor preceptorie de Alpages, Ordinis Sancti Jacobi de Spata" y Garcerán Soler será condenado por intruso y excomulgado.[27] Si bien parece asombroso que una orden militar —que dependía en última instancia de Roma— pudiera ignorar de forma displicente unas sentencias en firme emanadas del más alto tribunal romano, no hay que menospreciar que el control papal

23 Los caballeros pertenecientes a la Orden y sus vasallos, con alguna excepción, no estaban sujetos a la justicia real, sino a la del señorío santiaguista: Pedro Porras Arboleda, *La Orden de Santiago en el siglo XV...*, pp. 154-156.

24 AHN, Órdenes Militares, libro 1241, fols. 63r-64r

25 María del Pilar Rábade Obradó, "Nuevos datos sobre Juan de la Parra, secretario de los Reyes Católicos," *Cuadernos de Historia de España*, LXXXV-LXXXVI (2011-2012), pp. 581-593.

26 AHN, Órdenes Militares, libro 1241, fol. 64r: "E el dicho señor maestre [Alonso de Cárdenas] mando a mi el dicho comendador Juan de la Parra que dixese lo que sabia de los dichos tytulos e yo respondi a su señoria que por mi no me recordaua aver pasado tal cosa e quel dicho Juan de Pineda deuia mostrar los dichos tytulos originales e por ello paresçiera e se averiguaria sy eran falsos o verdaderos porque yo non los tenia por verdaderos... e que avra oydo que los tytulos quel dicho Juan de Pineda tenia eran falsos e que los abia fecho el e Aluaro de Seuilla vn criado mio que yo avia dexado para escriuir con el dicho señor maestre [Juan Pacheco]..."

27 AHN, Órdenes Militares, carp. 54, nº 1.

sobre las órdenes religioso-militares no dejaba de ser relativo y muchas veces mediatizado por otros intereses políticos.[28]

Asimismo, durante este capítulo de Llerena de 1485, el maestre preguntará si en alguna ocasión los caballeros allí presentes habían oído o conocían al tal Pineda como caballero de la Orden de Santiago. Dos comendadores de linajes encumbrados a la cúpula jerárquica de los *trece* por Alonso de Cárdenas —Gonzalo Chacón y Lope Álvarez de Osorio— dirán haber oído de él en relación a los alborotos generados cuando asumió la encomienda de Alpajés o al reclamar unos diezmos de vasallos de la cercana encomienda de Ocaña.[29] Un tercer comendador (también de apellido Cárdenas y gobernador de Sicilia) testificará haberlo visto embarcar para el reino de Sicilia, afirmando sin embargo, que vendía estribos y espadas y no llevaba el hábito de Santiago.[30] Ningún otro caballero dirá reconocerlo abiertamente y, acto seguido, se escenificará la anulación ritualizada de la adscripción de Pineda a la milicia. [31] El maestre dictaminará la falsedad de las sentencias ganadas previamente, así como la de su condición de caballero de la Orden de Santiago.[32]

28 Carlos de Ayala Martínez, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media…*, pp. 771-783.
29 AHN, Inquisición, Toledo, leg. 175, exp. 5, fols. 18r y 25r: Lope Álvarez Osorio era comendador de Alameda, así como hijo del comendador del Hospital de Toledo y *trece*, García Osorio, que vio sus intereses afectados por las reclamaciones de Pineda. En el proceso de Inquisición contra Pineda, éste aducirá que Álvarez Osorio también buscaba conseguir su encomienda y que será su padre quien mandará la orden de ejecutarle en el alzamiento de Ocaña. El segundo era el comendador de Montiel y *trece*, Gonzalo Chacón, también considerado de familia judeoconversa por Norman Roth, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews…*, pp. 89 y 396. Gonzalo Chacón fue un fiel abanderado del maestre y valido de Juan II, Álvaro de Luna, así como posible autor de la segunda parte de su crónica: Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana* (4 vols.), Madrid, Cátedra, 2002, vol. III, pp. 2901-2904. A mediados de siglo, el caballero Alonso de Cárdenas recibirá la encomienda mayor de León de manos de Álvaro de Luna, y procederá a casarse con la sobrina del valido del rey, Leonor de Luna. Tanto los Chacón como los Osorio formaban parte de los linajes de la *Provincia de Castilla* que apoyaron al maestre Alonso de Cárdenas a la hora de afianzar su poder sobre toda la orden y fueron recompensados con el acceso al núcleo selecto de los *trece* en el capítulo general de 1480: AHN, Colección de Códices, libro 900, fol. 3r. Los intereses familiares jugarán un papel primordial en la toma de decisiones dentro de la milicia. Sobre la confluencia de intereses nobiliarios en la Orden de Santiago a finales del siglo XV, véase Miguel Rodríguez Llopis, "Poder y parentesco en la nobleza santiaguista del siglo XV," *Noticiario de Historia Agraria*, 12 (1996), pp. 57-90.
30 AHN, Órdenes Militares, libro 1241, fol. 64v: "…e asymismo Cardenas gouernador de Çeçelia cauallero de la dicha Horden dixo que yendo el para el dicho reyno de Seçelia avia enbarcado con el, el dicho Juan de Pineda e leuaua dos arcas con espadas e estribos que vendia, e le daua a el vnos estribos dorados de guerra e que los non quiso, e que los conpro por treynta reales de plata e que entonçe non leuaua ni traya el abito de la dicha Orden."
31 *Ibid*., fol. 64v: En relación a la identidad de Pineda, todos los comendadores "…dixeron que nunca lo avian visto ni conoçido."
32 *Ibid*., fol. 64v: "…e todos conformemente a vna bos dixeron quel dicho Juan de Pineda era digno de ser priuado del dicho abito e de qualquier derecho que pertenese aver a la dicha encomienda e que deuia ser echado fuera de la Orden e priuado e castigado por sus delitos e errores tan ynormes e feos porque otros tomasen dello enxenplo para no cometer lo semejante…"

A partir de este momento, intentarán borrar su identidad como miembro de la orden, le retirarán el hábito, lo expulsarán de la milicia y lo procesarán por crímenes muy graves. Sin embargo, Pineda no era de los que se rendían tan fácilmente. De hecho, se conserva otro documento judicial —posterior al último capítulo general y a su expulsión— en donde se le vuelve a denominar *comendador*. Pineda reclama en el juicio unas rentas atrasadas que les debe la familia de un tal Andrés de la Cadena (también llamado comendador) por un contrato de arrendamiento. En esta ocasión, Pineda no prevalecerá del todo: el juez le reclamará que presente los contratos de arrendamiento antes de poder exigir las rentas a los individuos en cuestión, pero en ningún momento se le cuestionará su pertenencia a la orden, ni su encomienda.[33]

De todos los pleitos incoados y acusaciones vertidas contra él previamente, jamás se sacó a relucir una sola palabra sobre su condición de judeoconverso, algo que había logrado ocultar. Es al descubrir este delicado dato biográfico cuando se apresurarán a utilizarlo, ya no en un tribunal de la Orden de Santiago o en sede apostólica, sino en el tribunal de la Inquisición. La jerarquía de la orden explotará su pasado converso para lanzar contra él unas acusaciones desorbitadas, para aniquilar no sólo su identidad santiaguista, sino para quitárselo de en medio de una vez por todas.

3. El *Libro del alboraique* en la Orden de Santiago

Ciertos investigadores han vinculado las acusaciones vertidas contra los procesados por la Inquisición con fórmulas preconcebidas difundidas a partir de textos de diversa índole, como es el caso de Gitlitz en relación a los Edictos de Gracia, o de Benito con respecto a los manuales de inquisidores.[34] Siguiendo este enfoque, cabe relacionar las alegaciones contra Juan de Pineda en su proceso inquisitorial, con una probable fuente contemporánea que surge precisamente en los señoríos santiaguistas y que estuvo en manos de la jerarquía de la orden que persiguió al reo bajo el maestrazgo de Alonso de Cárdenas. Esta fuente es uno de los pocos libelos que caricaturizan a los judeoconversos como híbridos que no llegan a ser ni judío, ni cristiano. Es el *Libro del alboraique*, un singular opúsculo anticonverso

33 AGS, Registro General del Sello, leg. 1485/09, doc. 66. Los herederos de Andrés de la Cadena también figurarán posteriormente en el pliego de tachas del proceso de Inquisición de Pineda: AHN, Inquisición, Toledo, leg. 175, exp. 5, fol. 18r.

34 David M. Gitlitz, *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*, Alburquerque, University of New Mexico Press, 2002 (ed. orig. 1996), pp. 76-80; y Ana Benito, "Inquisition and the Creation of the Other," en Amy I. Aronson-Friedman y Gregory B. Kaplan (eds.), *Marginal Voices*, Leiden, Brill, 2012, pp. 43-67.

que, según los últimos estudios, se puede datar en la década de 1460 y se origina en Llerena, un importante centro del señorío santiaguista extremeño.[35]

El tratado se denomina *Alboraique* en alusión al corcel que Mahoma utilizó en sus viajes al más allá. Utiliza la metáfora del mestizaje de la bestia para construir una imagen de quimera que nace de la falsa conversión de los judíos al cristianismo y de su persistencia en prácticas mosaicas. La novedad es la inclusión de elementos judaizantes con otros supuestamente islamizantes unidos a una falsa adscripción cristiana.[36]

La palabra alboraique deriva del árabe *al-burāq* y aunque el tratado aduce que proviene del Corán, en realidad forma parte de la escatología islámica recogida en varios hadices que relatan el episodio del *isrā'* —o viaje del profeta de la Meca a Jerusalén— y el *mi'rāy* que describe su ascenso a los siete cielos guiado por el arcángel Gabriel. Esta criatura heterogénea tuvo una evolución textual a la que se le irán añadiendo atributos zoomorfos a lo largo de los años hasta llegar a la expresiva iconografía medieval oriental que existe del engendro.[37]

El argumentario del *Libro del alboraique* se desarrolla a partir del improperio 'alboraique' o 'alboraico' que surge entre los cristianos viejos de Llerena de forma supuestamente espontánea contra los judeoconversos de la villa y que, a partir del cual, el tratadista anónimo construye una exégesis de la alteridad. El alboraique se convierte en un demonio alegórico de las tinieblas que lo entronca con la tradición apocalíptica: se asimila al propio Anticristo y su nombre queda vincula-

35 Benzion Netanyahu, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, Nueva York, Random House, 1995, pp. 848-849. El primer estudio del tratado fue de Isidore Loeb, "Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne," *Revue des études juives*, 18 (1889), pp. 43-70, y 219-242; y Fidel Fita, "La inquisición de Torquemada. Secretos íntimos," *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 23 (1893), pp. 369-434. La primera edición moderna corrió a cargo de Nicolás López Martínez, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica*, Burgos, Seminario Metropolitano, 1954, apéndice IV, pp. 391-404. Otra edición se recoge en Moshe Lazar, "Anti-Jewish and Anti-Converso Propaganda: *Consutatio libri talmud* and *Alboraique*," en Moshe Lazar y Stephen Haliczer (eds.), *The Jews of Spain and the Expulsion of 1492*, Lancaster, Labyrinthos, 1997, pp. 153-236. La edición más reciente, basada en el impreso encontrado emparedado en una casa de Barcarrota, la ha realizado Dwayne Eugène Carpenter, *Alborayque. Estudio preliminar, edición y notas*, Mérida, Editora General de Extremadura, 2005. Asimismo, para el contexto converso de la biblioteca descubierta en Barcarrota, véase Fernando Serrano Mangas, *El secreto de los Peñaranda. El universo judeoconverso de la biblioteca de Barcarrota, siglos XVI y XVII*, Huelva, Universidad de Huelva, 2004.

36 David M. Gitlitz, "Hybrid Conversos in the *Libro llamado el Alboraique*," *Hispanic Review*, 60.1 (1992), p. 11.

37 Thomas Arnold, *Painting in Islam. A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1928 (edición revisada: Nueva York, Dover, 1965); Christiane J. Gruber, "Al-Burāq," en *Encyclopaedia of Islam*, (tercera edición), Leiden, Brill, 2012, pp. 40-46.

do a los judíos al asemejarse de manera sonora al término "hebraico".[38] Veinte son los atributos que se desarrollan en el escrito anticonverso, cada uno correspondiente a una parte de un animal. Asimismo, cada atributo va asociado a una categoría moral que abriga la intención de constituir la representación de un ser repugnante y maligno que hay que erradicar.[39]

El *Alboraique* mezcla la diatriba anti-judía con aspectos de la crítica anti-islámica. En el siglo XIII, el equipo de traductores de Alfonso X tradujo el *mi'rāy* al romance y al latín en la obra denominada *Scala Machometi,* o su versión castellana, *La escala de Mahoma*. A través de esta filiación textual se puede trazar —al menos entre la población letrada— la imagen del corcel alado que transporta a Mahoma a los cielos.[40] En el siglo XV existen varios teólogos beligerantes que componen tratados a la vez contra judíos y contra musulmanes. El más famoso es el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina. Este polemista hizo una obra cuyo propósito era atacar lo que consideraba las cuatro fuentes malignas de la fe cristiana: los herejes, los judíos, los musulmanes y los demonios.[41] Al ser contemporánea del *Libro del alboraique*, la obra de Espina podría constituir uno de los eslabones que explicaría la fusión del imaginario anti-islámico con la propaganda que se destinaba contra judíos y conversos.[42] Asimismo, otra fuente de inspiración del *Alboraique* puede trazarse en los bestiarios, compendios de creaciones divinas que se solían acompañar de lecciones o significados morales. En ocasiones se incluían bestias de fantasía que fueron auténticas metáforas de la diferencia marginal no tan alejadas de esta alimaña.[43]

38 Jeremy Lawrance, "Alegoría y apocalipsis en *El alboraique*," *Revista de poética medieval*, 11 (2003), p. 22.

39 *Ibid*., pp. 20-21. A título de ejemplo, la boca de lobo es atributo de hipocresía; pata de águila porque viven de la rapiña y la simonía; pelaje de colores porque se camuflan de cristiano o judío según su conveniencia; y el género hermafrodita, ni hembra, ni varón, es fuente del pecado nefando, la sodomía.

40 Ana Echevarría Arsuaga, "El Mi'raj en la literatura castellana del siglo XV," *Mediaevalia. Textos e estudos*, 5-6 (1994), pp. 231-246.

41 José María Monsalvo Antón, "Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el *liber III* del *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina," en *Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1999, pp. 1061-1087; José María Monsalvo Antón, "Ideología y anfibología antijudías en la obra *Fortalitium fidei*, de Alonso de Espina. Un apunte metodológico," en Pablo de la Cruz Díaz, Fernando Luis Corral e Iñaki Martín Viso (eds.), *El historiador y la sociedad. Homenaje al Profesor José Mª Mínguez*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2013, pp. 163-188.

42 Aunque no alude a la fusión de los argumentos anti-judíos con los anti-islámicos, Netanyahu también destaca que el autor del *Alboraique* comienza y termina el tratado con las mismas ideas expresadas por Espina en el *Fortalitium*: Benzion Netanyahu, *The Origins of the Inquisition*..., p. 853.

43 Debra Hassig, *Medieval Bestiaries: Text, Image, Ideology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; Debra Higgs Strickland, *Saracens, Demons and Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2003, pp. 133-136; Jeremy Lawrance, "Alegoría y apocalipsis en *El alboraique*...", p. 26

Ningún investigador le ha concedido mucha atención al origen geográfico y social de este opúsculo, pero no es una cuestión baladí, no sólo para el sentido de la obra, sino también para entender qué pasaba en esas comunidades plurirreligiosas de los señoríos de las órdenes. Llerena constituyó uno de los principales núcleos de la Orden de Santiago. Fue además un importante cruce de caminos que comunicaba Sevilla con las tierras de esta orden.[44] En las posesiones extremeñas de la Orden de Santiago había al menos 45 morerías, siendo las principales morerías la de Hornachos, Llerena y Mérida. En relación a las juderías, las comunidades occidentales más importantes de la Orden de Santiago serían las de Segura de León, Jerez de los Caballeros, Mérida y Llerena. Posteriormente, los conversos de Llerena constituyeron más de un tercio de la población de la ciudad. El tribunal de la Inquisición de Llerena data de 1485, pero uno de los primeros autos de fe en toda Castilla se celebró en una fecha tan temprana como 1467 donde dos conversos fueron quemados en público.[45]

Otro documento inquisitorial contiene una referencia clave: menciona que siendo comendador mayor de León —es decir, antes de asumir en 1474 su primer maestrazgo en la *Provincia de León*— y (por referencias cruzadas en el texto) probablemente en la década de 1460, Alonso de Cárdenas tenía el *Libro del alboraique* en Llerena y fue leído ante una audiencia en público. Posteriormente, se copiaría para llevarlo a Guadalupe, donde causó escándalo y los priores jerónimos procuraron prohibir su difusión.[46] Otro ejemplar del incunable salió a la luz hace unos

44 Entre las pocas huellas de transmisión del término y su imagen, se encuentra el relieve que descubrió Isabel Mateo Gómez, "Alegorías de los conversos o alboraiques y del amor en Sevilla y Barcelona," *Archivo Español de Arte*, 50-199 (1977), pp. 316-323. Está tallado en la sillería del coro de la catedral de Sevilla (de la mano de Nufro Sánchez en 1478) y en él aparecen dos bestias heterogéneas, producto de la imaginación e interpretación del escultor, devorando una calavera bajo la cual hay una banderola con la palabra "alborayque". La composición de la quimera dista mucho de la descripción del tratado, pero la esencia del alboraique como metáfora monstruosa del mal asociada a los conversos es la misma.

45 Henry Kamen, *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, RBA, 2005, p. 48; María del Carmen Sanabria Sierra, "Los judeoconversos de la Baja Extremadura a finales del siglo XV," *El Olivo*, 20 (1984), pp. 157-202; Isabel Testón Núñez, Mª Ángeles Hernández Bermejo y Rocío Sánchez Rubio, "En el punto de mira de la Inquisición: Judaizantes y moriscos en el Tribunal de Llerena (1485-1800)," *Revista de Estudios Extremeños*, Tomo LXIX, nº II (2013), pp. 1005-1054: Luis Garraín Villa, "Los judíos conversos en la provincia de León del Maestrazgo de Santiago a finales del siglo XV," *Revista de Estudios Extremeños*, Tomo LII, nº III (1996), pp. 773-846.

46 Se trata del proceso de Inquisición contra Fernando de Úbeda, donde el testimonio de Juan de Tejada atestigua la presencia del libelo anti-converso en el entorno de Alonso de Cárdenas: "Iten, yo [Juan de Tejada] ove trahido aqui una ves un libro que se llama Alborayque desde el Erena quando fui con fray Luys de Vargas e fray Juan de Seuilla al comendador mayor de León, que es agora maestre, el qual les leyó un fray Juan de Cáçeres que estaua alli, el qual fablaua de las maneras e beuir de los confesos, e ovieron gran plaser con el. Y traydo aquí el dicho libro algunas presonas leyeronle y otras le trasladaron… E ovieron de saber los confesos cómo yo traxe aquel libro e oviéronse de yr a quexar de mi a fray Fernando de Vbeda que a la sasón era portero. E era prior fray Pedro Alemán, que lo dirá

años en el mismo Archivo de la Orden de Santiago en un pleito de inicios del siglo XVI donde los miembros de la orden se querellaron contra los vasallos que leían en público este tratado en la encomienda santiaguista de Membrilla, en la Mancha, causando alboroto al insultar el pueblo llano a los mercaderes tildándolos de "alboraiques".[47] Es muy probable que este impreso fuera publicado en una imprenta de Sevilla, donde la Orden de Santiago también contaba con un importante convento y priorato.[48] Posteriormente, se han contabilizado numerosos manuscritos que fueron copiados en la segunda mitad del siglo XVI, también en la capital andaluza.[49] Por lo tanto, tuvo una repercusión que superó su origen medieval, aunque curiosamente el término alboraique, no tuvo el éxito que lograron otros calificativos como tornadizo, marrano o judaizante.

El artilugio de la simbiosis judeo-islámico-cristiana, aunque no muy común, no es inaudito en el contexto de la tradición literaria castellana. Se puede rastrear, por ejemplo, en el *Cancionero de Juan Alfonso de Baena* donde una serie de recuestas

oy. E fisole tal relaçion a que me enbió a llamar a la mayordomía. E quando fuy, díxome estando el dicho fray Fernando delante: 'Texada han me dicho que traxistes vn libro del Erena de vn Buraque, e disenme que es vna cosa muy pésima e mala e avéys escandalisado mucho este pueblo e avn a algunos religiosos desta casa. Non vos yréys sin pena." AHN, Clero, legajo 1423, exp. 78 y 79; edición del proceso en Julie E. Evans, *Heresy as an Agent of Change: Inquisition in the Monastery of Guadalupe*, Standford University, tesis doctoral inédita, 1998, p. 260.

47 AHN, Órdenes Militares, Archivo Histórico de Toledo (AHT), legajo 51070. Este ejemplar concreto del tratado fue comprado en la feria de Manzanares, encomienda manchega de la Orden de Calatrava colindante con la encomienda de Membrilla y circuló por los señoríos de las órdenes militares. El artículo que cita el descubrimiento de este nuevo ejemplar del incunable previamente conocido, se inserta en un estudio que ignora la casi totalidad de la bibliografía existente sobre el *Libro del alboraique*: Pilar Bravo Lledó y Miguel Fernando Gómez Vozmediano, "El Alborayque. Un impreso panfletario contra los conversos fingidos de la Castilla tardomedieval," *Historia. Instituciones. Documentos,* 26 (1999), pp. 57-84. Véase también sobre el incidente y este ejemplar impreso, Clive Griffin, "Itinerant Booksellers, Printers, and Pedlars in Sixteenth-Century Spain and Portugal," en Robin Myers, Michael Harris y Giles Mandelbrote (eds.), *Fairs, Markets and the Itinerant Book Trade*, Newcastle, Oak Knoll Press y Londres, British Library, 2007, pp. 43-59 (específicamente pp. 46 y 56); En el estudio sobre lecturas públicas en la Edad Moderna de Antonio Castillo Gómez, "Leer en la calle: coplas, avisos y panfletos áureos," *Literatura: Teoría, Historia, Crítica*, 7 (2005), pp. 15-43, saca a colación un testimonio sobre el efecto de la lectura en público del libelo que decía causar "mucho regocijo y risa" (AHN, Órdenes Militares, AHT, legajo 51070, fol. 21v, citado en p. 36). Asimismo, Castillo Gómez concluye que el *Alboraique* "...disfrutó de una amplia circulación entre los sectores populares siendo, además, objeto de lecturas públicas desarrolladas en los mismos escenarios donde otras veces se leyeron cartas de avisos, relaciones de sucesos, edictos o textos de ficción varia..." (p. 37).

48 Clive Griffin, "An Unlucky Number of Seville Imprints," *Gutenberg-Jahrbuch*, (1999), pp. 146-155 (especialmente pp. 147-148).

49 Los ejemplares manuscritos del *Alboraique* producidos en Sevilla durante el siglo XVI que se conservan son los siguientes: Biblioteca Nacional de España (BNE), ms. 7148, fols. 1r-35r; BNE, ms. 17891, fols. 233r-264r; Biblioteca de la Real Academia de la Historia (RAH), ms. 88, fols. 64r-76v; RAH, ms. E-41-6917, fols. 149r-170r; RAH, ms. E-41-6926, fols. 2r-37r; así como un ejemplar en la Bibliothèque National de France (BnF), Fonds Espagnol, ms. 354, fols. 232r-240v. Sobre los ejemplares manuscritos e impresos conocidos, véase Dwayne Eugène Carpenter, *Alborayque. Estudio preliminar*..., pp. 47-64.

emplean ciertos recursos narrativos para satirizar a miembros conversos de la sociedad castellana del siglo XV. Este es el caso de Alfonso Álvarez de Villasandino, autor que introduce una parodia del testamento de un converso castellano, Alfonso Fernández Samuel, donde pide ser enterrado con un crucifijo a los pies, el Corán en su pecho y la Torah de almohada.[50] Según Scholberg, los poetas del *Cancionero de Baena* utilizaron una técnica literaria de exageración cómica que sigue la estela de los trovadores contra juglares desde el siglo XII, donde la sátira es una invitación a la risa, no al odio.[51] Aunque Villasandino probablemente no lo sea, muchos de los autores de este género de humor satírico fueron conversos, que como minoría —según Scholberg— se "han refugiado en la risa para no caer por completo en la desesperación."[52]

El problema surge cuando los recursos literarios de la sátira, o las imágenes burlonas que emanan de ella, son incluidos en un tratado rebosante de invectiva: ya deja de ser sátira y se convierte en propaganda anti-conversa donde la ironía se reifica y adquiere sentido literal, o al menos ese es el propósito del autor del *Alboraique*, aunque él mismo no lo creyera. Su intención es hacer creer que esas representaciones falsas son fidedignas. A su vez, esa imagen deja de ser humorística y se convierte en difamante, acusatoria y violenta, al igual que ocurrirá en el proceso inquisitorial de Pineda.

4. El proceso inquisitorial contra Juan de Pineda

Ante el Santo Oficio, Pineda negará en todo momento ser judeoconverso, como si el mero hecho de serlo le inculpara de las prácticas mosaicas. Cabe precisar que el hecho de *ser* converso no implica *a priori* culpabilidad, aunque el hecho de no

50 "Manda que l[e] ponga la cruz / a los pies, ved que locura / el Alcoran, nesçia escriptura / en los pechos al marfuz /el Atora, su vyda e luz / en la cabeça la quiere / d'estas leys quien mas podiere / essa lieue este abestrus ": BnF, ms. Esp. 37, fol. 45v; también editado en Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Madrid, Visor Libros, 1993, p. 166.

51 Kenneth R. Scholberg, *Sátira e invectiva en la España medieval*, Madrid, Editorial Gredos, 1971, pp. 338-340

52 *Ibid*., p. 320. No obstante, esta interpretación no es compartida por todos. Hutcheson considera que las recuestas del *Cancionero de Baena*, más que sátira, expresan una imperante necesidad del autor judeoconverso de repudiar y despreciar su propia ascendencia judía para poder emular las actitudes del grupo dominante y, por consiguiente, vincularse a él: Gregory S. Hutcheson, " 'Pinning Him to the Wall': The Poetics of Self-Destruction in the Court of Juan II," in Georgiana Donavin, Carol Poster y Richard Utz (eds.), *Medieval Forms of Argument. Disputation and Debate*, Eugene (Oregon), Wipf and Stock Publishers, 2002, pp. 87-102. Debe considerarse, sin embargo, que el análisis de Scholberg está en consonancia con el valor del sarcasmo y la sátira como elemento intrínseco a la literatura escrita anterior a la introducción del nuevo Tribunal de la Inquisición en Castilla, donde el uso de esos recursos acarreará consecuencias mucho más graves, como se verá más adelante con respecto a Juan de Pineda.

serlo le podría librar de los cargos.[53] Su argumento quedó debilitado cuando la mayoría de los testigos en Córdoba lo vincularon a una conocida familia conversa. De hecho, varios testigos de su ciudad alegaron que tanto su madre como sus hermanos eran de estirpe conversa.[54] Sin embargo, Pineda responde que él no es hijo de la mujer con quien estaba casado su padre biológico, sino de otra mujer cristianovieja, y aunque la esposa de su padre pudiera ser conversa (algo que nunca reconoce), él definitivamente no lo es. Con esta defensa, Pineda inadvertidamente está reconociendo que podría ser hijo ilegítimo, algo que según los usos de la Orden de Santiago sería un obstáculo para ser comendador.[55] Este error le podría haber costado igualmente su hábito, pero ahora la prioridad era salvar su vida.

A pesar del amplísimo pliego de tachas presentado por Pineda, el juez inquisidor aceptó como legítimos una serie de testimonios sorprendentes.[56] La acusación inculpatoria se derivó de la declaración presentada por un criado de Pineda, Pedro de Casarrubios, quien fuera también identificado en el pliego de tachas como hostil, pero cuyas palabras fueron aceptadas como válidas, contra toda norma del tribunal inquisitorial. Lo mismo ocurre con los testimonios indirectos de otro criado de Pineda, Alfonso Azafrán, que le declaró enemistad e intentó asesinarlo después de que su pariente, María de Sevilla, fuera abandonada por el comendador al término de una relación amorosa después de haber tenido un hijo suyo. No era muy ético por parte de Pineda, que por otra parte nunca lo niega, pero esta cuestión concreta no le concernía al Santo Oficio.[57]

Según la acusación, Pineda afirmó que los conversos sólo se salvarían al exiliarse a Jerusalén, donde existían buenos profetas; niega el adviento de Jesucristo y prevé la llegada de un nuevo mesías. A este respecto, Carrete Parrondo puso de manifiesto la existencia de una corriente mesiánica y sionista entre los judíos y judaizantes ibéricos durante el siglo XV y más aún al verse acuciados por la Inquisición.[58] Por el contrario, Netanyahu argumenta que este movimiento era

53 Norman Roth, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews...*, p. 227.

54 AHN, Inquisición, Toledo, leg. 175, exp. 5, fol. 15v.

55 Daniel Rodríguez Blanco, *La Orden de Santiago en Extremadura...*, p. 137.

56 Bruno Aguilera Barchet, "La estructura del procedimiento inquisitorial. El procedimiento de la Inquisición española," en José Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América* (3 vols.), Madrid, BAC, 1993, vol. II, pp. 427-429.

57 AHN, Inquisición, Toledo, leg. 175, exp. 5, fol. 19r: "Yten tengo por enemigos muy conosçidos a Aluaro de Seuilla e Pedro su hermano, a Francisco Ruis su padre, e Ysabel Rodrigues su muger e a Maria de Sevilla su fija vesinos de Guadalajara. Por quanto dexe a Maria de Sevilla fija e hermana de los susodichos despues de aver parido de mi, pariente que son del dicho Alfon Açafran e los quales por el mysmo caso me obraron grandes enemigos seyendo en me robar e me firieron e procuraron de me matar..."

58 Carlos Carrete Parrondo, "Mesianismo/sionismo entre los judeoconversos castellanos," en Carlos Carrete Parrondo, Marcelo Dascal, Francisco Márquez Villanueva y Ángel Sáenz-Badillos (eds.), Aviva Doron (coord.), *Encuentros & Desencuentros. Spanish-Jewish Cultural Interaction Throughout History*, Tel Aviv, University Publishing Projects, 2000, pp. 481-90; Carlos Carrete Parrondo, "Judeocon-

muy limitado y solo sería una vez conquistada Palestina por los otomanos en 1516 cuando se constata una migración algo más nutrida a Jerusalén, aunque seguirá siendo una exigua minoría.[59] No obstante, las acusaciones vertidas contra Pineda están imbuidas de unas ensoñaciones judeo-islámicas que llaman poderosamente la atención. Sea un mero anhelo o una realidad entre la población criptojudía, la alegación de mesianismo contra Pineda parece sugerida por textos como los del *Alboraique*, ya que insisten en elementos muy similares como se comprobará a continuación.

Durante el proceso, varios testigos también informarán que Pineda se pronunció contra los judeoconversos de la Mancha por ser demasiado cristianos. Aquí se invierte la acusación que figura en el *Libro del alboraique* contra el colectivo de los conversos de Andalucía, Extremadura y la Mancha (en gran medida, tierras de las órdenes militares), donde se dice que son todos criptojudíos. De esta manera, la acusación de Pineda exacerba la virulencia de la herejía al acusarle de considerar que hasta los conversos *malos* no son lo suficientemente judío.[60] Rizando el rizo de la alteridad, otro testigo de abono vendrá a revelar que Pineda adujo que los propios cristianos viejos pueden ser tan malos como los conversos y, asimismo, que son "medio moro" (afirmación que de ser fehaciente, respondería a un evidente sarcasmo de un comentario sacado de contexto).[61]

Pese a todo, la mayoría de los testigos negará que Juan de Pineda fuera judaizante o no cumpliera con los preceptos católicos. No obstante, la acusación presentada por el promotor fiscal basada en la declaración del testigo tachado, Pedro de Casarrubios —se mantendrá firme. Este testimonio, en resumen, insiste en que Pineda ha bien afirmado que 1) el turco era el nuevo mesías; 2) el turco destruiría la fe cristiana; 3) el turco era también el Anticristo; 4) el turco era el defensor de la fe judía; y 5) el turco vendría a Castilla a liberar a los judeoconversos en menos de dos años.[62]

versos andaluces y expectativas mesiánicas," en Carlos Barros (ed.), *Xudeos e conversos na historia. Actas do Congreso Internacional Ribadavia, 14-17 de outubro de 1991*, Santiago de Compostela, Deputación Ourense, La Editorial de la Historia 1994, pp. 325-337.

59 Benzion Netanyahu, *The Origins of the Inquisition*..., pp. 851-852.

60 AHN, Inquisición, Toledo, leg. 175, exp. 5, fol. 21r: Pedro Casarrubios es el que lo introduce en su testimonio contra Pineda: "...que todos vosotros que soys de Çibdad Real adelante soys muy enchristianados..."

61 *Ibid*., fol. 12r: Juan del Río "dixo que estando el dicho comendador y este testigo en Roma en los portales de la Yglesia de Sant Pedro fablando en las cosas de la Inquisiçion de Sevilla que vido como el dicho comendador dixo que los christianos viejos eran medio moros y los hereges eran malos christianos e que non tenia por buenos a los vnos nin a los otros..."

62 *Ibid*., fol. 29r; "...dixo que auia hereticado e apostatado nuestra santa fe catolica syguiendo e creyendo e alabando la ley de Moysen e sus ritos e çirimonias conviene a saber negando como dis que nego el avenimiento de nuestro saluador e redenptor Ihesu Christo diziendo afirmando quel turco era el Mexias prometido en la ley e quera destruydor de la ley de Christo e defensor de la ley de

El *Alboraique* contiene varias alusiones al turco, con múltiples referencias coetáneas, entre las que la caída de Constantinopla por los otomanos en 1453 fue un trauma dominante para el mundo cristiano del momento y más aún para los polemistas anti-islámicos. Al identificar al converso con el cuadrúpedo de la escatología islámica, establece que sus propiedades eran una mezcla discordante sin sentido y tan diluida "...que ellos ni son judíos, ni christianos, ni menos moros."[63] Sin embargo, en el segundo atributo del alboraique —el que otorga rostro de caballo a la montura de Mahoma— encontramos la equiparación con el turco como salvador de los judíos y azote de los cristianos.[64] A finales del siglo XV, empezaba a asimilarse la fobia del turco con los judíos o conversos exiliados en tierras otomanas. Equiparar al turco con el mesías de los judíos o con el Anticristo, solo era un paso más en el imaginario colectivo.

Juan de Pineda se defiende argumentando que, en primer lugar, él es devoto cristiano y cumple religiosamente con los ritos católicos. Más aún, él mismo declaró la necesidad de combatir militarmente al turco cuando estaba en Roma y fue nuncio del papa Sixto IV, habiendo sido nombrado "conde de su sacro palacio". Cabe recalcar que casi todos los testigos que lo conocen avalan que Pineda era buen cristiano, que iba fielmente a misa y seguía las fiestas religiosas y que nunca se le vio involucrado en prácticas irregulares que pudieran elevar sospecha de herejía a pesar de ser converso.[65] De hecho, Pineda pedirá a sus testigos de abono que coincidieron con él en Roma que certifiquen si no le habían oído hablar a él mal de los turcos. En verdad, varios testigos sacan a colación el enfrentamiento de Pineda con unos italianos que se habían mofado de la armada portuguesa, recién llegada a Roma, por haber atacado al turco. Pineda protestará porque los italianos en Roma quedaban impunes cuando se burlaban de los cristianos que luchaban contra los otomanos y, sin embargo, él se verá imputado por lo contrario. A la sazón, Pineda hace una curiosa reflexión sobre el doble rasero de la heterodoxia según desde dónde se proyecte: afirma que, si él fuera converso judaizante es-

los judios e que sy Dios por el e por los otros conversos auia de faser quel turco presto seria en Castilla..."; y "...le dixo el dicho Pedro de Vergara que auia mas de seys años que el dicho comendador avia dicho a una çierta persona que non sabe este testimonio quien es como aviendo venir el turco y avia de ser Antechristo e que aquella persona lo avia dicho al dicho Pedro de Vergara...": *ibid*., fol. 8v.

63 Dwayne Eugène Carpenter, *Alborayque. Estudio preliminar*..., p. 70.

64 *Ibid*., p.76: "Así que son yra de Dios éstos que han cara de cavallos. E ahé es esperiencia provada que los que yban al turco... y los que fuyeron y los que restaron desta gente, yvan ayudar al turco por derramar sangre de los christianos. Ahé como los alboraicos corrían por mar y tierra como cauallos."

65 AHN, Inquisición, Toledo, leg. 175, exp. 5, fol. 16v: A título de ejemplo, Diego Fernández de Navarrete "...dixo que asi en Cordoua como en Roma do conosçio al dicho Juan de Pineda, lo conosçio siempre por honbre catholico e biuia como christiano limpiamente. Señaladamente en Roma le conosçio en la casa del papa donde el dicho Juan de Pineda tenia vna cama por si, e... le veya yr a misas..."

tando "en una ciudad tan libre" como Roma no tendría por qué "fingir".[66] Por lo tanto, el hecho de que la mayoría de los testigos ratifique que él cumplía con los ritos cristianos en Roma, es prueba por partida doble de que él es un cristiano sincero. A este respecto, es llamativa la divergencia entre el tratamiento de la identidad conversa en el territorio de los Estados Papales —de donde emana la última autorización del tribunal de Inquisición— y la del reino de Castilla —de donde surgirá la iniciativa del mismo.

Al final del proceso, Pineda, una vez más, se arriesgará al meterse hipotéticamente en la piel de un criptojudío como recurso dialéctico para convencer al juez inquisidor de la falta de coherencia interna en estas acusaciones:

> *...ningund ome razonable deuiese dezir tales cosas como son quel turco oviese de venir en fauor de los conversos seyendo notorio en todo el mundo ser el dicho turco moro y enemigo de los judios, e por consiguiente... no es verysymile que aya de defender la ley que aborreçe en aquellos a quien el e su naçion tiene en menospreçio...*[67]

A pesar de su patente lógica argumentativa, de nada le servirá. En un momento dado, Pineda llegará a aseverar que si en algún momento hubiera mentado algo tan disparatado como que el turco era el mesías de los judíos, debió ser en forma de pura sátira o comentario sarcástico para mofarse tanto de los judíos, como de los musulmanes:

> *...sy me oyo desir destintamente e en diversos tienpos cada vna cosa de las espresadas en la dicha acusaçion, asy dixere que me oyo desir el turco ser el Mexias prometido en la ley, sea repreguntado sy me lo oyo desir por manera d'escarnio e burla escarnesçiendo de los que el tal concepto tenian o reportandolo de la forma que los non creyentes el advenimiento de nuestro redentor lo desia por escarnio del dicho turco...*[68]

El problema de la cúpula eclesiástica que conducía el Santo Oficio es que estaba tan radicalizada que cualquier uso de ironía o sarcasmo podía quedar a merced de una interpretación literal. La propaganda anticonversa había convencido hasta a las élites letradas. No sólo la producción poético-satírica de un *Cancionero de*

66 *Ibid*., fol. 28r. "...me vio reñir en Roma con çiertos ytalianos por que dezian mal a çiertos portugueses. E porque yran en el armada que el rey de Portugal enbiava contra los turcos, los quales asymismo dizen conosçer de mi aver plazer desque alguna buena nueva venia en fauor de los christianos contra los dichos turcos lo qual non podia pertenesçer nin conosçer de mi de tal manera e por tantas cartas me sale testigos sy non fuera catolico christiano y pues que non tenia neçesidad urgente estonçe para que lo deuiese fingir espeçialmente estando en çibdad tan libre donde syn pena e osadamente los mismos ytalianos maltratauan a los que yvan contra el turco..."

67 *Ibid*., fol. 27v.

68 *Ibid*., fol. 17v.

Baena era ya algo inconcebible a finales del siglo XV —en la era de la Inquisición— sino que cualquier comentario mordaz era susceptible de ser considerado no sólo sospechoso, sino interpretado al pie de la letra.

5. Conclusión

Juan de Pineda, comendador de la Orden de Santiago, será relajado al brazo seglar del derecho al que la Iglesia cede la responsabilidad de ejecutar la pena capital. Acabó quemado vivo en Toledo. Estos primeros años son el periodo más implacable y mortífero de la Inquisición. Los jueces no aceptarán sus argumentos, fundados en la más profunda coherencia y en la absoluta ausencia de verosimilitud de las acusaciones. No importa lo *verosímil* porque estamos ante un relato ideológicamente construido sobre los cimientos de un *topos* reiterado sobre el converso y diseminado por los tratados antisemíticos como el del *Libro del alboraique*; un proceso, además, que cuenta con una inversión de la carga de la prueba en el juicio inquisitorial y el incumplimiento de las exiguas garantías jurídicas que otorga este tribunal extraordinario.

El resultado final no cambia nada al estar motivado por unos intereses políticos promovidos por la jerarquía del señorío de la Orden de Santiago ajenos a la prosapia conversa del reo. En adelante, la imagen excluyente del *otro converso* seguirá difundiéndose al margen del antisemitismo religioso. En la fecha del proceso de Pineda, aún no se ha entrado en la fase donde la limpieza de sangre se convertirá en la gran obsesión de la nobleza hispánica del siglo XVI, que se valdrá precisamente de las órdenes militares como escudo para blindarse de cualquier duda sobre la pureza de su abolengo viejo-cristiano, por mucho que ya hubiera algún precedente en los estatutos de la Orden de Alcántara desde 1483. El caso del comendador Juan de Pineda, por extraordinario que resulte a fines de la Edad Media, quizás no lo va a ser tanto en la Edad Moderna, ya que la limpieza de sangre servirá para frenar la movilidad social y la competencia del colectivo cristiano-nuevo, evitando (con éxito relativo) su convergencia con la mayoría de la sociedad y teniendo —una vez más— su mayor repercusión en el seno de las órdenes militares.

La visión de los reinos peninsulares en la Edad Media a través de la diplomacia: ¿comunidad o alteridad?[1]

The Hispanic kingdoms through diplomacy: community or alterity?

Óscar Villarroel González
(Universidad Complutense de Madrid)

1. Introducción

No parece complicado hablar de la noción de alteridad en diplomacia. La diplomacia, en sí, es tratar con otro, de modo que podríamos decir que en sí supone la necesidad de que exista una visión o concepción de aquel que se tiene frente a uno en la negociación, sea cual sea esta. Y esto no es algo que fuese distinto en el periodo medieval, que ahora nos atañe, ni tampoco en el ámbito hispano cristiano que se ha autoimpuesto el presente trabajo. Efectivamente, en la península ibérica, y a lo largo de la Edad Media, podemos apreciar la existencia de una serie de visiones de los otros poderes políticos que compartían el territorio y con los que se desarrollaban unas relaciones en las que la diplomacia tenía un papel fundamental, aunque la guerra tuviese en ocasiones más cabida y, en muchas también, un papel semejante y paralelo[2].

En este sentido, hablar de la visión de los otros reinos dentro del ámbito peninsular supone intentar abordar también no solo la concepción propia y la ajena, sino también la del marco que compartían: tanto la cristiandad occidental, como la península ibérica, siempre concebida como una entidad común (*Hispania, Spa-*

1 El presente trabajo forma parte del proyecto Proyecto HAR2016-76174-P "Expresiones de la cultura política peninsular en las relaciones de conflicto (Corona de Castilla, 1230-1504)", del programa estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, Ministerio de Economía y competitividad.

2 José Antonio Chelle Ortega, José Marcos García Isaac y Óscar Villarroel González, *Guerra y diplomacia en la península ibérica (1369-1474)*, La Ergástula, Madrid, 2019.

nia, Espanna, Espanya). Esto puede llevarnos por diversos derroteros. Desde la búsqueda de identidades nacionales, algo que se ha hecho de forma abundante y desde hace mucho desde los diversos nacionalismos que se han desarrollado en la Península: portugués, español, catalán, vasco… Todos, antes o después, han recurrido a la historia para buscar sus propios orígenes. No es, sin duda, nuestro objetivo en este caso, por lo que no entraremos si quiera a juzgar la mayor o menor propiedad con la que se ha hecho (que hablando del nacionalismo normalmente ninguno ha sido nunca muy objetivo).

Aquí interesa la visión que tenían entonces de sí mismos, y como tal la abordaremos. Porque no cabe duda de que en aquella época tenían una visión de sí mismos y de los territorios que ocupaban y/o compartían. Existían esos puntos de vista y los veremos reflejados en la documentación. Nociones que podían llevarles a verse de forma más o menos cercana (amigos, enemigos, hermanos…); la existencia de marcos históricos compartidos, de marcos culturales incluso que les acercaban o alejaban, dependiendo si eran comunes o no.

Esto, obviamente, nos lleva a recorrer campos y cuestiones diversas. Por un lado, las cuestiones puramente diplomáticas que atañían a esas relaciones. Las formas diplomáticas empleadas y cómo representaban una posición propia y una ajena. Esto tiene el doble interés de atender a cómo se veían, pero también a qué tipo de cultura política mostraban (y con ello la pertenencia a una comunidad más o menos amplia, pese a las diferencias que pudiesen tener). Por otro lado, hay una serie de cuestiones más amplias que, no siendo puramente políticas, están influidas por ella y tienden a ser más generales, y que las fuentes nos pueden mostrar. Es el caso de la concepción que tenían y mostraban de sí mismos. En ese ámbito no todo es fácilmente discernible. Así, los conceptos políticos como reino o soberanía se nos presentan de forma habitual en las fuentes, y representan fidedignamente su mundo: la política, algo que es en sí elitista. Sin embargo, otro tipo de conceptos, como la nación, es bastante más complicado de analizar, dado que es un concepto más social, y no podemos saber hasta qué punto ese tipo de cuestiones, que pueden presentar las fuentes, calaban realmente en el conjunto de la sociedad o pertenecían, de nuevo, a la élite. También ocurre con la concepción de los demás, donde también entran en juego cuestiones políticas, pero también de orden social e ideológico. ¿De dónde viene la dificultad? De saber hasta dónde podemos considerar como extendido en el conjunto social este tipo de cuestiones que, como en el caso de las anteriores, en sí no son más que el reflejo de grupos reducidos de la sociedad medieval. Básicamente: podemos aceptar que un noble catalán se sentía diferente a un aragonés o a un castellano, pero un campesino ¿asumía también una diferencia?

Por ello nos quedaremos aquí en el nivel de la política y sus conceptos y cultura, asumiendo la dificultad inherente a las fuentes, en cuanto a su origen y

extensión. Es decir, somos conscientes de que las visiones propias y ajenas que vamos a mostrar en este trabajo son, en el fondo, solo el reflejo de una élite y no de un conjunto social que podamos llamar nación. Y es que en esos niveles sí podemos mostrar, sin duda, esas visiones de alteridad que se produjeron en la península medieval, y la diplomacia y su historia nos puede ayudar. La diplomacia, de por sí, siempre implica una visión del otro, pues es el otro con el que se dialoga. Una visión que, obviamente, puede ser variada. Puede vérsele superior, igual o inferior (porque en la diplomacia medieval hay muchos casos de utilización de formas diplomáticas en las relaciones entre señores y súbditos). Sea como sea la visión que se tiene lo que le define es que es el otro. E "igual", en este caso, no quiere significar "lo mismo", sino de la misma calidad o dignidad. Esa misma diferencia ya nos mostrará, como veremos, una visión del otro. Se puede ser de la misma calidad, pero ser otro. El mejor ejemplo es, de nuevo, el noble aragonés frente al castellano. Tendrían la misma dignidad, pero no eran lo mismo.

Hay una serie de problemas a tener en cuenta a la hora de abordar estas cuestiones. Es muy habitual que tienda a mezclarse el punto de vista político y el social, fruto la mayor parte de las ocasiones de abordar la cuestión desde la ideología personal de cada uno. Así, se intentan trasladar al pasado estructuras o visiones sobre la nación y la patria. Esto es típico de todos los nacionalismos y en el caso peninsular encontramos abundantes ejemplos. Así, el nacionalismo español a lo largo de los siglos XIX, XX y XXI ha dado abundantes muestras de ello, así como el catalán a lo largo de los mismos siglos, o el vasco, gallego, andaluz u otros de menor arraigo. Se busca en el pasado el reflejo de lo actual, en este caso se quiere ver en la península medieval un reflejo de la visión propia de cada uno de ellos de la península o la España actual. Es, sin duda, un teleologismo, sin embargo, ha estado en la base de muchos grandes estudios. Así, todo el debate intelectual sobre el Ser de España (a lo largo de todo este tiempo) es el mejor ejemplo de ese tipo de visiones, algo que se realizó en bibliografía más o menos académica y que sigue existiendo del mismo incluso hasta hoy día[3]. Y esto tiene su paralelo en las construcciones semejantes realizadas por los nacionalismos llamados periféricos, y que buscaron, con el mismo teleologismo, en el pasado medieval el acta de nacimiento de cada una de sus naciones. Sin embargo, como hemos dicho, no es ese el objetivo de nuestro trabajo.

3 Una bibliografía completa de estos enfoques sería inabarcable y nos alejaría demasiado del objeto de estudio. Baste indicar alguno de los grandes hitos del siglo XX: Claudio Sánchez-Albornoz, *España, un enigma histórico*, Edhasa, Barcelona, 1976 (primera edición de 1956); o Américo Castro, *La realidad histórica de España*, Porrúa, México DF, 1954; el clásico de José Antonio Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964; así como un último referente en cuanto al análisis de amplio espectro: Carlos de Ayala Martínez, "Realidad y percepción de Hispania en la Edad Media", *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 37 (2017), 206-231.

Nuestro objetivo es analizar cómo la diplomacia puede ayudar a mostrarnos la noción que tenían de sí mismos los dirigentes políticos peninsulares, así como de los otros reinos que componían la península en aquellos momentos. Esto, obviamente, sí nos lleva al concepto de nación que pudiese haber o no en el pasado medieval. En este sentido, se ha trabajado de diversas formas en los últimos años. Es conocido el trabajo monumental dirigido por Pierre Nora para el ámbito francés, *Les lieux du mémoire*[4], donde algunos trabajos abordaron estas cuestiones y cuyo objetivo central mismo estaba, en palabras del propio Nora cuando abría la obra, en su atención al tema ante "la disparition rapide de notre mémoire nationale"[5]. En el ámbito peninsular también ha tenido predicación. Especialmente desde el ámbito catalán y catalanista se ha trabajado en esta línea mucho en los últimos años, sin duda influido por la situación que se vive en Cataluña, y, como siempre, de formas más o menos académicas. Son abundantes los trabajos de Flocel Sabaté dentro de toda una línea de investigación y trabajo que dirige sobre la identidad[6], así como algún trabajo reciente de Stefano Maria Cingolani[7]. Interesa aquí en cuanto a la definición posible de la visión propia que se tuviese en el periodo, obviamente, y no en cuanto a su posible utilización hoy día. Además, lo hace exclusivamente en su vertiente política (no ya social: no interesa la conciencia de la nación, sino solo cómo lo ven los agentes políticos). Gracias a esas obras podemos abordar cómo los reinos se veían entre sí, y cómo eso se reflejaba en la política.

Así, a lo largo del presente capítulo presentaremos cómo fue evolucionando la visión propia del espacio político peninsular. Atendemos a la visión del pasado que se tenía en el propio momento, pues sobre él (no hay nada nuevo bajo el sol) se construían sus identidades políticas. Posteriormente analizaremos cómo la diplomacia puede aportarnos sus puntos de vista para el periodo alto y pleno medieval. Y acabaremos analizando el periodo bajomedieval, momento en el que las fuentes diplomáticas nos permiten un análisis cierto de esos puntos de vista políticos propios que tenían los reinos entre sí.

4 Pierre Nora (dir.), *Les lieux du mémoire*, Gallimard, París, 1984-1997, 7 vols.

5 "La rápida desaparición de nuestra memoria nacional", Pierre Nora, "Présentation", en *Les lieux du mémoire. Vol.1 La République*, Pierro Nora (dir.), Gallimard, París, 1987, p. vii.

6 Véanse, por ejemplo: Flocel Sabaté i Curul, "La noció d'Espanya a la Catalunya medieval", *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 19 (1998), pp. 375-390; "La construcción ideológica del nacimiento unitario de Cataluña", en *Castilla y el mundo feudal: homenaje al profesor Julio Valdeón*, María Isabel del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena (coords.), Vol. 1, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2009, pp. 95-110; "Els referents històrics de la societat: identitat i memòria", en *L'Edat Mitjana: món real i espai imaginat*, Flocel Sabaté i Curull (coord.), Afers, Barcelona, 2012, pp. 13-38 (todo este libro contiene aportaciones al respecto); "El nacimiento de Cataluña: mito y realidad", *Fundamentos medievales de los particularismos hispánicos*, Fundación Sánchez Albornoz, León, 2005, pp. 221-276.

7 Stegano Maria Cingolani, *La formació nacional de Catalunya i el fet identitari dels catalans (785-1410)*, Generalitat de Catalunya, Barcelona, 2015.

2. Una base de partida: el pasado y la visión propia en la Historia

Como se ha comentado es habitual el buscar en el pasado el origen del mundo, la conciencia y el ser propio. No es algo que inventasen los nacionalismos del siglo XIX, ni que hayan hecho los de hoy día. En el pasado medieval ese tipo de búsquedas y construcciones existieron, normalmente con un objetivo político marcado. Encontramos claros ejemplos fuera de la península, como el programa de redacción de las Grandes Crónicas de Francia, con el objetivo de reunir entorno al rey de Francia a una comunidad política que venía del pasado[8]. En la Península Ibérica, como veremos y es conocido en algunos casos, esto también ocurrió.

A lo largo de todo el medievo el pasado hispano fue visto como el origen de las entidades políticas. La fecha del 711 y la invasión musulmana era visto como una debacle que no acabó con un pasado al que se quería regresar. Esa Hispania del pasado se personificaba en el reino de Toledo. Un reino que cubría toda la península y al que desde diversos ámbitos se quiso unir al pasado propio por medio de una línea continua e indisoluble. Independientemente de la realidad de tal hecho (la continuidad real del reino visigodo en las diversas entidades políticas cristianas que fueron apareciendo tras la invasión musulmana) esto fue un simbolismo real. El peso simbólico del reino de Toledo no dejaba de ser un anhelo, pero que llegó a ser visto como una realidad que sustentaba diversas realidades políticas de su presente. Esto, que se ha visto ya en el propio reino visigodo desde la figura de Isidoro de Sevilla[9], supuso un marco de referencia para épocas posteriores.

Es ampliamente acreditado, y tal vez el más estudiado, el neogoticismo del reino asturleonés. Es el más conocido desde antiguo porque estaba en la propia base de la construcción monárquica de ese reino, cuando con la redacción de las primeras crónicas se buscó de forma patente llevar a cabo ese engarce entre una realidad del siglo X con el pasado anterior al 711. Son muchos los autores que a lo largo del tiempo han apreciado esa construcción de memoria política en esa historiografía, especialmente a lo largo de los siglos XX y XXI[10]. En épocas cercanas al siglo X, y posiblemente con conocimiento de ese neogoticismo, se formó otra

8 Bernard Guenée, "Les Grandes Chroniques de France: Le roman aux rois (1274–1518)", en *Les lieux du mémoira. Vol. 2 La nation,* Pierre Nora (ed.), Gallimard, París, 1986, pp. 189–214.

9 Pierre Alexander Bronisch, "El concepto de España en la historiografía visigoda y asturiana", *Norba. Revista de Historia*, 19 (2006), pp. 9-42; Inés Fernández-Ordoñez, "La denotación de "España" en la Edad Media. Perspectiva historiográfica (siglos VII-XIV)", en *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española (Cádiz, 2012),* J.M. García Martín (dir.), Iberoamericana, Madrid, 2015, pp. 49-106, en concreto pp. 51-52.

10 Desde Eloy Benito Ruano, "La historiografía en la Alta Edad Media española. Ideología y estructura", *Cuadernos de Historia de España*, XVII (1952), 50-104; hasta Álvaro Solano Fernández-Sordo, "La ideología del reino de Asturias a través de sus crónicas", *Boletín de Letras del Real Instituto de Estudios Asturianos*, 173-174 (2009), pp. 109-158; o el más reciente Carlos de Ayala Martínez, "Realidad y percepción...". Véase este último trabajo, por ejemplo, para un amplio elenco historiográfico.

referencia en el pasado y de corte historiográfico, que buscaba justificar esos poderes cristianos frente al Islam. En este caso en el entorno de la monarquía pamplonesa surge el mito de la *mater Spania*, en el que se da una característica específica al ámbito hispano por encima de los pueblos que la ocupaban, y en el que los cristianos de ese momento, como "romanos", estaban llamados a recuperar lo que los "sarracenos" habían tomado[11]. Es, sin duda, un basamento algo distinto, pero es semejante en el hecho que indicamos: se busca en el pasado la legitimidad de su presente y con ello se legitima el poder.

Sin embargo, también en el reino pamplonés nos habríamos encontrado, ya en el siglo XI, con cierto triunfo del neogoticismo, pero reclamando también la herencia pamplonesa. Así, lo encontramos en el reino de Pamplona ya en época de Sancho II Abarca[12], y también en época de Sancho III el Mayor[13].

De esta forma, y sin entrar más en el análisis de estas cuestiones que ya han sido tratadas ampliamente[14], podemos apreciar cómo en el periodo altomedieval el concepto de Spania o Hispania tiene tanto un referente histórico como político-geográfico claramente definido. No hemos de ver en ello solo un contenedor geográfico, puesto que parece claro que tenía unas connotaciones políticas definidas.

¿Y el ámbito catalán? Al menos para esos momentos históricos, hasta el siglo X, nos encontramos con un aparente vacío. Más allá de lo que se ha mostrado existir en las titulaciones de los condes, en cuanto a referencias a marcos espaciales, no parece que exista una construcción ideológica, como sería los casos ya vistos. En esos aspectos documentales nos encontramos con oscilaciones entre las referencias a Gotia, al ámbito franco y a una Hispania que, en ocasiones, tendía a mostrarse como el ámbito musulmán[15]. Los condes, al menos hasta Ramón Berenguer I aparecen como padres de una patria no nominada ni con memoria histórica más allá del linaje[16]. No deja de ser baladí, sin embargo, el uso que del *Liber iudiciorum* se hacía en una institución judicial naciente y que

11 Helena de Carlos Villamarín, "El Códice de Roda (Madrid, BRAH 978) como compilación de voluntad historiográfica", *Edad Media. Revista de Historia*, 12 (2011), pp. 119-142.

12 Carlos de Ayala Martínez, "La Reconquista: ¿ficción o realidad historiográfica?", en *La Edad Media peninsular. Aproximaciones y problemas*, Ángel Gordo Molina y Diego Melo Carrasco (coords.), Ediciones Trea, Gijón, 2017, pp. 127-142, en concreto pp. 129-130.

13 Armando Besga Marroquín, "Sancho III el Mayor, un rey pamplonés e hispano", *Historia 16*, 327 (2003), pp. 43-71.

14 Véase, por ejemplo, el ya indicado trabajo de Carlos de Ayala Martínez, "Realidad y percepción…", pp. 209-212.

15 Stefano Maria Cingolani, *La formació*…, pp. 81-87.

16 Stefano Maria Cingolani, "Estratègies de legitimació del poder comtal: l'abat Oliba, Ramon Berenguer I, la Seu de Barcelona i les *Gesta comitumBarchinonensium*", *Acta histórica et archaeologica Mediaevalia*, 29 (2008), 135-175, en concreto: p. 141-143.

fundamentaba también al papel condal. Sin embargo, dos referentes se presentaban para la recuperación de Barcelona: primero Luis el Piadoso, y después, de la mano de la misma divinidad, los condes de Barcelona[17].

El problema que se planteaba ya en aquel momento era la pluralidad de realidades políticas que se construían sobre el mismo solar, y que podemos percibir en la creación de dos construcciones histórico-míticas paralelas en Pamplona y en Oviedo, más una tercera en Barcelona. Dado que en esas construcciones Hispania aparentaba ser una unidad, la cuestión era cómo se compaginaban esos poderes: cómo se veían unos a otros.

Como se ha comentado la documentación diplomática nos aporta poca información al respecto de estos primeros siglos (la misma falta de documentación está en la base de esa ausencia). Pero, incluso así, se pueden rastrear las nociones que imperaban y que afectaban al conjunto de los territorios hispanos.

Así, asistimos a los primeros intentos de predominio, teniendo al *imperium* legionense como el mejor ejemplo, ya desde finales del siglo X. Estamos, con ello, ante una clara noción de superioridad (no de poder único: el matiz es importante). Sin entrar en el largo debate que se desarrolló sobre la existencia, o no, y la extensión y realidad del llamado imperio leonés[18], no cabe duda que desde finales del siglo X y en el siglo XI nos encontramos un uso de una idea que denota una cierta conciencia de superioridad ante otros poderes. Así, Vermudo II y Alfonso V se presentaban como poderes ante toda Hispania[19]. Sin embargo, en otros casos vemos la utilización de términos procedente de imperio para delimitar la autoridad ante otros poderes que, todo sea dicho, eran dominados: es decir, tendría más que ver con el concepto de dominio que con el de poder supremo[20]. Así, si antes de Alfonso V hubo reyes leoneses a los que se tildaba como "imperator", vemos como Sancho III de Pamplona utilizó esa misma idea y se presentó cómo "in Legione sive in Astorica imperante", merced a unas relaciones de dependencia que ya marcó Ubieto Arteta[21].

17 Stefano Maria Cingolani, "Estratègies...", p. 144-145.

18 Puede verse un escueto pero claro resumen de la evolución historiográfica en: Hélène Sirantoine, *Imperator Hispaniae. Les idéologies imperiales dans le royaume de Léon IX-XII siècles*, Madrid: Casa de Velázquez, 2012, pp. 11-26; también Gabriel Bartolomé Bellón, "La idea imperial leonesa (ss. IX-XII)", *Ab initio*, 9 (2014), 61-117, en concreto 62-68.

19 Carlos de Ayala Martínez, "Realidad y percepción...", p. 213.

20 Es fundamental en este aspecto el clásico trabajo de Alfonso García-Gallo, "El imperio medieval español", en *Historia de España. Estudios publicados en la Revista Arbor*, Madrid 1953, pp. 118-143.

21 Antonio Ubieto Arteta, "Estudios en torno a la división del reino por Sancho el Mayor de Navarra", *Príncipe de Viana*, 21/80-81 (1960), 163-236.

Como digo, no entraremos en el tema del imperio (sea idea o fenómeno, en palabras de Sirantoine[22]) que nos aleja de nuestro objetivo. Nos quedaremos con la existencia real de una noción de superioridad ya con Alfonso VI, construida sobre bases ideológicas que inicia su padre de vinculación con el pasado godo[23], y que permanecerá durante años en la noción del poder de los reyes de León-Castilla. Así, la titulación inaugurada por Alfonso VI, *imperator totius Hispanie*, muestra claramente esa aspiración de superioridad sobre el conjunto peninsular, que incluye, también, el espacio andalusí y, obviamente, el conjunto de la península[24]. El éxito de Alfonso VI se nos muestra perfectamente en el hecho de que le era reconocido incluso fuera de la península. Así, el pontificado romano se dirigía a él como rey "super omnes Hispaniae reges" o "imperator super omnes Spanie nationes"[25].

Una superioridad que seguirá presentándose durante el reinado de Alfonso VII, y que podemos detectar en sus relaciones con los otros poderes y legitimidades: actúa como forma de solventarlas y situar al "emperador" por encima de los otros poderes. Así, el poder de Alfonso sería reconocido, aparentemente, por el rey de Portugal, el rey de Navarra y el *prínceps* aragonés y conde de Barcelona, Ramón Berenguer. Se ha dicho que el hecho de que Alfonso Henriques no tomase el título regio se debía a un reconocimiento de la superioridad de Alfonso VII, consciente de su propia herencia como nieto, también, de Alfonso VI[26]. Por su parte, el rey navarro prestó fidelidad a Alfonso VII a principios de 1135, antes de coronarse emperador[27]. Según la crónica de Alfonso VII, el conde de Barcelona, el de Tolosa y el de Urgel eran sus vasallos[28]. Es toda Hispania (e incluso fuera de sus límites) donde se ejerce la autoridad imperial de Alfonso VII (al menos desde su punto de vista ideológico)[29].

22 Hélène Sirantoine, *Imperator Hispanie*.., p. 6.

23 Carlos de Ayala Martínez, "Fernando I y la sacralización de la reconquista", *Anales de la Universidad de Alicante*, 17 (2011), pp. 88-95; Gregoria Cavero Domínguez, "El discurso de la Crónica Silense: san Isidoro y el panteón real", *e-Spania*, 14 (2012), 40 y ss.

24 Hélène Sirantoine, "Memoria construida, memoria destruida: la identidad monárquica a través del recuerdo de los emperadores de Hispania en los diplomas de los soberanos castellanos y leoneses (1065-1230)", en José Antonio Jara Fuente, Georges Martin e Isabel Alfonso Antón (eds.), *Construir la identidad en la Edad Media*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010, pp. 225-248, en concreto, 227-231.

25 Carlos de Ayala Martínez, "Realidad y percepción…", p. 212.

26 José Mattoso, *D. Afonso Henriques*, p. 137.

27 Hild Grassotti, "Homenaje de García Ramírez a Alfonso VII. Dos documentos inéditos, *Cuadernos de Historia de España*, XXXVIII (1963), pp. 318-329.

28 Maurilio Pérez González (ed.), *Crónica del emperador Alfonso VII*, León: Universidad de León, 1997, p. 84; *Chronica Adefonsi Imperatoris*, ed. Luis Sánchez Belda, Madrid: Escuela de Estudios Medievales, 1950, I, 70, p. 55; más moderna, pero de difícil acceso, Antonio Maya Sánchez (ed.), "Chronica Adefonsi Imperatoris", en *Chronica hispana saeculi XII*, *Pars I*, Turnhout: Brepols, 1990.

29 Hélène Sirantoine, *Imperator Hispanie*…, p. 341-343.

3. La diplomacia alto y pleno medieval

¿Cómo nos presenta esa situación e imagen la diplomacia de la época? Como se ha indicado al inicio de este capítulo, es en esa documentación que refleja las relaciones mutuas entre los diversos poderes donde debemos buscar esa visión propia y del otro. Y sin embargo aquí nos encontramos con un problema fundamental: nuestro conocimiento de la diplomacia de esos siglos es muy superficial, por la falta fundamental de fuentes documentales. Indudablemente no podemos presentar una imagen tan perfecta, dentro de la imperfección propia de todo conocimiento histórico, como en los siglos bajomedievales. Sin embargo, en ocasiones algunos detalles nos permiten interpretar cómo era esa relación.

Son pocas las noticias que nos llegan, la mayor parte de las veces por vía cronística (lo que ha de ser interpretado, además, vista su subjetividad). Pero hay ocasiones en las que sí nos encontramos con documentación que nos permite analizar esa visión.

El que es considerado como uno de los primeros acuerdos entre dos poderes peninsulares es el llamado tratado de 1016 entre Pamplona y Castilla. Conservado en el Cartulario de San Millán de la Cogolla muestra la división que hicieron de los territorios entre el conde de Castilla y el rey de Pamplona[30]. ¿El texto conservado es el texto completo? Parece plausible que no, dado lo escueto del mismo. En él el conde Sancho de Castilla y el rey Sancho de Pamplona acuerdan dividirse el territorio. No deja de ser llamativo que se hable de "regno", y que se hable de tierras que no debían estar férreamente sometidas a ambos, pues es al sur del Sistema Ibérico principalmente. Se ha interpretado en ocasiones como una división de sus áreas de influencia al sur. Sea como fuere, en él no se aprecia ningún afán de superioridad de uno sobre otro. En la copia se dice "sicut ordinaverunt", es decir, se hizo por ambos, lo que parece ponerles en pie de igualdad. Igualmente, confirma un noble por cada uno de los que firman el acuerdo, tratándose con sus fórmulas propias "duenno" para Castilla, "sennor" para Pamplona[31]. ¿El orden marca una prioridad (lo que situaría extrañamente primero a Castilla y luego al reino pamplonés)? Tal vez, pero al no conservarse el original no se puede asegurar que tenga una intención clara. Sin ese dato, parece primar una noción de pie de igualdad entre ambos.

En la época posterior una vez que sí existen esas políticas de superioridad, ¿la diplomacia nos muestra diferencias? En esos momentos los textos que conservamos,

30 Puede verse en la edición de Antonio Ubieto Arteta, *Cartulario de San Millán de la Cogolla*, Madrid, 1930, pp. 99.

31 Justo Pérez de Urbel, "Navarra y Castilla en tiempo de Sancho el Mayor", *Príncipe de Viana*, 8 (1945), pp. 39-61, en concreto p. 45.

en su mayor parte tratados y acuerdos de delimitación de fronteras, oscilan entre la mostración de la superioridad por una de las partes, y la igualdad real (existan o no esas aspiraciones). Sin embargo, como podremos comprobar, en muchas ocasiones esa utilización y demostración real y documental de la superioridad es efímera.

Los tratados desarrollados entre León y Portugal a lo largo del siglo XII son un buen ejemplo. Es la época de la idea imperial de Alfonso VII, que es capaz de imponerla tras los problemas del reinado de Urraca I. Así, por ejemplo, en el acuerdo a que llegó con su tía Teresa en 1126 se aludía a ella como *regina portugalensium*[32]. Alfonso I de Portugal, aún titulándose conde, habría llevado a cabo campañas contra la zona de Tuy, llegando a ocupar la ciudad. La reacción de Alfonso VII fue rápida, y se presentó ante Tuy donde llegó a un acuerdo con su primo. En ocasiones se ha negado la realidad del pacto, aunque existe el texto —si bien podría ser solo una parte según Mattoso[33]—.

En el acuerdo, que podemos considerar como un texto diplomático en el que se refleja un acuerdo, se presentan claramente algunos aspectos que marcan esa superioridad de uno para con otro[34]. Al portugués se le refleja como *infans portucalense*, frente a Alfonso VII al que se alude como *Ispanie imperatore*. Eso nos marca un cambio con la titulación que en los meses anteriores utilizaba el primer rey portugués. Efectivamente, hasta junio se presentaba en los documentos que emitía como "ex divina providentia Portugalensium prínceps, totius Ispanie illustris imperatoris Alfonsi nepos"[35]. Con ello, no dejaba de marcarse claramente la superioridad en el título imperial y se producía un cambio en la del luso: de *princeps* a *infans*. En el documento, el luso juraba fidelidad al emperador leonés (recientemente se había coronado como tal) y le prometía auxilio. De esta forma, se plasma claramente la superioridad jerárquica del rey-emperador leonés, frente a un gobernante portugués al que se reconoce cierta entidad (el título de infante es indicativo de ello, así como la asignación territorial, con lo que se daba continuidad y legitimidad al título regio de su madre Teresa).

Esta subordinación quedaba plasmada en el título que se atribuía al portugués, que podemos ver que él utilizaba también en su documentación en esos momentos. Así, en una donación realizada en el mismo mes de julio se llamaba a sí mismo *infans*, no retomando el de *prínceps* hasta septiembre, al menos[36].

32 Maurilio Pérez González (ed.), *Crónica del emperador*..., p. 65; *Chronica Adefonsi Imperatoris*..., I, 5, p. 8.

33 José Mattoso, *D. Afonso Henriques*, p. 142.

34 El texto en *Documentos medievais portugueses. Documentos regios. Volume I. Documentos dos condes portugalenses e de D. Afonso Henriques AD. 1095-1185*, Lisboa: Academia Portuguesa da Historia, 1958, doc. 160, p. 194.

35 Veáse por ejemplo: *Documentos medievais portugueses*, vol. I, docs. 157 y 158, pp. 187-191.

36 *Documentos medievais portugueses*, doc. 159, p. 192-193, el primero y doc. 161, p. 195 el segundo.

En los años siguientes, paralelo a la evolución de las aspiraciones del primer rey portugués, asistimos a una modificación en los términos que se emplean y en cómo se ve un poder a otro. Así, en el posible tratado de Zamora de 1143 (se ha dudado en ocasiones de que se llegase a firmar un tratado[37]) aparentemente se reconoce el título regio al portugués[38]. Así, en documentos leoneses de esos momentos aparece como tal junto al emperador en Zamora, pero no como confirmante, lo que hubiera mostrado una cierta sujeción a la estructura imperial[39]. Al no aparecer, da una sensación de mayor independencia con respecto al emperador.

Esa forma de relación, sin embargo, sí nos es presentada para con otros ámbitos. Así, si ya en mayo de 1135 García el Restaurador habría jurado homenaje a Alfonso VII en Nájera[40]. Posteriormente, así aparecería recogido en la documentación regia leonesa, y a él se añadirían otros poderes. Por ejemplo, en diciembre de 1149 se indica *"Garsia rex Navarre et comes Barchilonensis tunc temporis vasalli imperatoris"*[41]. Así, hay documentación leonesa en 1156 que muestra toda una lista de los vasallos del emperador, entre los que están reyes y otros poderes soberanos hispanos[42]. De esta forma se muestra una estructura feudal en la que la cúspide es ocupada por el emperador leonés. Sin embargo, esto variará rápidamente a la muerte de Alfonso VII.

Desde ese momento nos encontramos con que, pese a la existencia de rasgos de continuidad y con la plasmación de la superioridad castellana o leonesa, se tiende a la eliminación real de tal hecho. Para empezar, la división de León y Castilla hizo que la cúspide de esa estructura de hegemonía quedase aparentemente vacía. Al menos entre ambos reinos. Así, si atendemos a los diversos tratados que se signaron entre ambos reinos vemos que se tratan en un régimen de igualdad[43]. La guerra, muy habitual en algunos periodos, no quitó para que buscasen soluciones de común consenso y acordadas[44], lo que nos muestra una clara visión de igual a igual.

37 José Hermano Saraiva, *Historia de Portugal*, Madrid: Alianza, 1989, 45-46.
38 José Mattoso, D. Afonso Henriques, p. 213.
39 Bernard F. Reilly, *The kingdom of Leon-Castilla under King Alfonso VII, 1126-1157*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1998, p. 80-81.
40 AHN, Códices, 996, *Liber primus privilegiorum ecclesiae Toletanae*, f. 82r. Hilda Grassotti, "Homenaje de García Ramírez a Alfonso VII. Dos documentos inéditos", *Príncipe de Viana*, 94-95 (1964), pp. 57-66, en concreto p. 63 para la datación y 65-66 para los documentos.
41 Hélène Sirantoine, *Imperator Hispanie*.., p. 347. Bernard. F. REilly, *The Kingdom*..., p. 370; Archivos Histórico Nacional, Clero, carp. 378, nº 2.
42 Hélène Sirantoine, *Imperator Hispanie*.., p. 347. Bernard F. Reilly, *The kingdom*..., p. 396; Real Academia de la Historia, Salazar y Castro, leg. C., carp. 2, nº 4.
43 El texto puede verse en Julio González, González, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid: CSIC, 1960, vo. II, 79; Romualdo Escalona, *Historia del Monasterio de Sahagún*, Madrid: Joachin de Ibarra, 1782, pp. 540-541.
44 Ester Pascua Echegaray, "De reyes, señores y tratados en la península ibérica del siglo XII", *Studia Historica. Historia Medieval*, 20-21 (2002-2003), pp. 165-187, en concreto p.185.

Sin embargo, fuera del solar del antiguo reino, se mantuvieron aún esas formas de predominio, lo que era reconocido incluso en tratados y acuerdos. Así, sabemos que Sancho VI prestó vasallaje a Sancho III de Castilla en Almazán en noviembre de 1157[45]. Sin duda el joven rey castellano quería dejar asentada su hegemonía con sus vecinos orientales y poco después lo haría con el rey-conde de Aragón y Cataluña. Así, en el tratado de Nágima entre Ramón Berenguer y Sancho III de Castilla se siguió plasmando la superioridad castellana, renovando el homenaje que el conde de Barcelona y *prínceps* aragonés debía por el *regnum* caesaraugustano[46]. En esta ocasión sería el hijo primogénito el que recibiría el *regnum* y el que, con ello, prestaría homenaje al rey castellano, comprometiendo el acto también a sus sucesores. No deja de ser relevante cómo se comprometía a acudir a la Curia del rey castellano cuando le llamase. La fórmula es clara: *"qui regnum caesaraugustanum habuerit faciat hominium prenominato Sancio regi et omnibus successoribus suis"*[47]. De esta forma, aunque fuese en la persona del heredero catalanoaragonés, el *regnum* seguía debiendo homenaje a Castilla, sin embargo no cabe duda de que Ramon Berenguer, quien realmente seguía rigiendo el *regnum* había sabido jugar sus cartas para eliminar en su persona el homenaje[48]. Ciertamente cómo se iba imponiendo la igualdad entre los soberanos lo vemos en los acuerdos de Ramon Berenguer con Fernando II de León, aliándose en pie de absoluta igualdad e incluso reconociendo una cierta superioridad por la edad al conde barcelonés[49].

Entramos, así, en un momento de cambios y ambigüedad. Si el conde Ramon parece ostentar al menos una superioridad por razón de su edad y parentesco, a su muerte es Fernando II, el monarca de mayor edad de los ibéricos, el que parece aspirar a una cierta hegemonía. No en vano se hace llamar "Ispaniarum rex", y se presenta como tutor y defensor de Alfonso II de Aragón[50].

Las cosas empezarían a cambiar en la década de los años 70 del siglo XII. Será cuando caminemos ya hacia una real igualdad en el trato entre los diversos mo-

45 Julio González González, *El reino de Castilla*..., vol. I, p. 781; el texto: vol. II, p. 61.
46 El texto en María Teresa Ferrer i Mallol y Manuel Riu i Riu (dirs.), *Tractats i negociacions diplomàtiques*..., vol. I-2, p. 247-248; Julio González González, *El reino de Castilla* ..., vol. II, pp. 66-67; *Colección de Documentos Inéditos del Archivo de la Corona de Aragón*, vol. 3, Barcelona, 1848, pp. 245-247. Esther Pascua Echegaray, "De reyes, señores y tratados...", en concreto p. 180.
47 María Teresa Ferrer i Mallol y Manuel Riu i Riu (dirs.), *Tractats i negociacions diplomàtiques*..., vol. I-2, p. 247; Julio González González, *El reino de Castilla*..., II, doc. 36, pp. 66-67.
48 Carles Vela Aulesa, "La política ibèrica de Barcelona y la Corona d'Aragó (segle XI-1213)", en Maria Teresa Ferrer i Mallol y Manuel Riu i Riu (dirs.), *Tractats i negociacions diplomàtiques de Catalunya i de la Corona catalanoaragonesa a l'edat Mitjana*, vol. I-2, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2018, p. 45-46.
49 Carles Vela Aulesa, "La política ibèrica...", pp. 48-49.
50 María Teresa Ferrer i Mallol y Manuel Riu i Riu (dirs.), *Tractats i negociacions diplomàtiques*..., vol. I-2, p. 252-253.

narcas. Sean cuales sean las razones, mayor cercanía de edad entre ellos (que evita el trato reverencial), sea por la falta de una hegemonía territorial clara, lo cierto es que los diversos reyes empiezan a tratarse como iguales. El mejor ejemplo lo encontramos en el único pacto de superioridad que, teóricamente, seguía vigente: el de Aragón a Castilla por el *regnum caesaragustanum*.

Habitualmente se ha dicho que este homenaje por el reino, que no dejaba de reconocer una cierta superioridad, teóricamente se mantendría en el acuerdo de Zaragoza de 1170 entre Alfonso VIII de Castilla y Alfonso II (el mismo hijo primogénito que se comprometió en el Tratado de Nágima)[51], y que se mantendría hasta 1177, cuando se levantó en el sitio de Cuenca[52]. Sin embargo, veremos que se puede plantear alguna duda, como bien ha apreciado Vela Aulesa, al presentar la igualdad presente en las relaciones entre ambos monarcas[53].

Efectivamente, en el acuerdo de Zaragoza no hay rastro alguno de dependencia de un rey para con otro: la igualdad prima entre ambos monarcas, por lo que es un buen ejemplo de los cambios que se estaban produciendo. En el inicio del documento se marca claramente un cierto pie de igualdad dado que los dos son presentados como reyes por la misma gracia divina. El orden no es baladí, y se sitúa primero al castellano (lo cual es relevante dado que aparece así en la copia aragonesa del acuerdo), sin embargo, queda claro que el rey aragonés lo es *"eadem gratia"*[54]. Podríamos ver, tal vez, alguna noción de aceptación de homenaje, por ejemplo, en la imagen del *Liber feudorum*, donde podemos ver que el rey de la derecha (tal vez el segundo mencionado, con lo cual podría ser Alfonso II) tiene su mano entre la del rey de la izquierda (el primer mencionado y con ello Alfonso VIII de Castilla)[55]. Aunque para esto habría que tener muy en cuenta la cronología de la imagen, tal vez veinte años posterior, además, se ha visto el gesto también como un símbolo de amistad[56].

Es decir, en general los rasgos de superioridad castellana podemos decir que se difuminan en extremo sumo. La realidad diplomática parece estar muy lejos de lo que la teórica hegemonía castellana, o la visión tradicional de la misma, decía.

51 María Teresa Ferrer i Mallol y Manuel Riu i Riu (dirs.), *Tractats i negociacions diplomàtiques*..., vol. I-2, p. 263-264; Julio González González, *El reino de Castilla*..., II, p. 250-253; *Liber feudorum maior*, ACA, Cancillería, Registros, 1, f. 19r.

52 Plantean este hecho desde autores clásicos (Julio González González, *El reino de Castilla*..., I, p. 812), hasta otros más recientes (Carles Vela Aulesa, "La política ibèrica...", p. 46), si bien este último lo plantea de una forma muy distinta y dentro de un contexto de cambio en la política conjunta, como veremos.

53 Carles Vela Aulesa, "La política ibèrica...", pp. 67-68.

54 ACA, Cancillería, Registros, 1, f. 19r.

55 ACA, Cancillería, Registros, 1, f. 19r.

56 Esther Lozano López, *La portada de Santo Domingo de Soria. Estudio formal e iconográfico*, tesis doctoral, Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, 2007, p. 25.

Y en el fondo esta es la tónica que encontramos en todos los acuerdos signados por ambos monarcas hasta que llegamos a 1177 en el sitio de Cuenca. Este tratado se ha presentado de forma habitual como el momento en el que se levanta esa infeudación y, con ello, cualquier rastro de supuesta superioridad por parte del rey castellano. Esto habría sido realizado como gesto de buena amistad y por la colaboración aragonesa en el sitio y conquista de la urbe conquense. Sin embargo, si atendemos a la letra de ese acuerdo vemos que, incluso ahí, esa dependencia del rey de Aragón se ve claramente difuminada y no es tan clara como habitualmente se ha transmitido[57]. Simplemente se indica que cada uno tenga sus tierras, las que tienen en ese momento, de forma libre y sin dependencias. Es decir, sin ninguna mención a sujeción anterior, ni a reino alguno por el que esta se hubiese debido. Buen ejemplo de esa igualdad aceptada es el tratado de Nájera de 1179, solo dos años posterior al tratado de Cuenca: los reyes se trataban de igual a igual, pese a los pasados vasallajes navarros a Castilla, y se devolvían ciudades y castillos de forma pacífica[58]. O el de Cazola, donde ambos monarcas actúan en pie de igualdad[59].

Así, podríamos decir que estamos en una época de cambios, donde se pasa rápidamente de la imposición real y efectiva de la hegemonía de uno de los poderes, al establecimiento de una igualdad real entre los distintos poderes peninsulares (al menos entre los que tienen límites comunes). Los vasallajes entre reinos tienden a desaparecer y los tratados se realizan de igual a igual, sin anteponerse fórmulas de superioridad.

La diplomacia, los acuerdos alcanzados, nos muestran cómo esas fórmulas de superioridad tienden a desaparecer. ¿Existía jerarquía? Desde luego en la diplomacia no. No cabe duda de que en ocasiones se plasma, o se quiere plasmar, una imagen hegemónica de un reino sobre otros, aludiendo, incluso, al pasado. Pero no cabe duda que esto no concuerda con la realidad. Las visiones que hacen de la monarquía castellana o castellano leonesa la heredera de los godos, y la legítima heredera de toda *Ispania*, no deja de ser un recurso simbólico propagandista en manos de Jiménez de Rada. Sin duda dejará su poso en ese ámbito, pero desde luego la realidad nos muestra algo muy distinto. Los reyes muestran una clara conciencia de independencia unos de otros, con fórmulas semejantes para todos: reyes *gratia dei*. Aunque se conciba un marco común, *Ispania*, en sus diversas grafías, del cual hemos visto como todos se presentan en alguna

57 Julio González González, *El reino de Castilla*..., pp. 473-474.
58 Julio González González, *El reino de Castilla*..., pp. 817-819; texto en vol. II, doc. 321, pp. 532-537.
59 María Teresa Ferrer i Mallol y Manuel Riu i Riu (dirs.), *Tractats i negociacions diplomàtiques*..., vol. I-2, p. 269-273; aunque se ha dicho que en este acuerdo se eliminaba la infeudación, ya hemos visto que es realmente anterior: Stefano M. Cingolani, *Diplomatari de Pere el Gran. 2. Relación internancionals i política exterior (1260-1285)*, Barcelona: Fundació Noguera, 2015, p. 17.

ocasión como *rex*. Pero era un territorio a repartir entre iguales (aunque no se hiciese de forma paritaria), como vemos en los tratados de división del territorio andalusí, como el de Cazola[60].

4. La Hispania bajomedieval

¿Cómo evolucionó esta situación en los últimos siglos medievales? ¿Siguió existiendo esa división entre anhelos ideológicos y la realidad diplomática? Como veremos sí, pese a intentos regios, por diversas partes, por asumir en ocasiones una hegemonía o superioridad a nivel peninsular, la realidad diplomática mostró una tendencia a la igualdad: los reyes se veían entre sí como iguales. Sin embargo, la existencia de esa realidad ideológica es cierta y real, y así era vista también en aquellos momentos, lo que hizo que hubiese reacciones y, sobre todo, precauciones, ante la posibilidad de que se buscase plasmar en la realidad algo que no era más que una postura ideológica.

La realidad ideológica, como digo, tuvo un peso fundamental. El papel de Rodrigo Jiménez de Rada aquí es fundamental, pues fue él el gran transmisor al periodo bajomedieval del neogoticismo. Una visión en la que se muestra una clara conciencia de Hispania (en la que se asume lo musulmán), y donde Castilla supone su eje principal[61]. Algo que se refleja en ocasiones, en otras obras cronísticas del periodo, como la *Chronica* latina, como bien mostró De Ayala[62]. Esa visión estaba más extendida de lo que podemos pensar, al menos entre las élites culturales, buen ejemplo lo encontraríamos también en la glosa de Vicente Hispano a una bula de Inocencio III, donde se marca también esa herencia hispana de los visigodos, siempre en oposición a los musulmanes[63].

No deja de ser curioso cómo en otros ámbitos hay una tendencia también a mostrar esa conciencia hispana, aunque no se presente ese anhelo gótico. Así, en el *Libro de las generaciones y linajes de los reyes* o posteriormente en el prólogo a los *Anales romances del Fuero General de Navarra*, se pone a Navarra como el origen también de la recuperación territorial, sin que se indique aquí ese pasado godo, y dando el peso a lo hispano y cristiano. Aunque se pueda presentar como

60 María Teresa Ferrer i Mallol y Manuel Riu i Riu (dirs.), *Tractats i negociacions diplomàtiques*..., vol. I-2, pp. 271-273; Julio González González, *El reino de Castilla*..., II, pp. 528-530.
61 Carlos de Ayala Martínez, "Realidad y percepción de Hispania en la Edad Media", *eHumanista*, 37 (2017), pp. 206-231, en concreto p. 218;
62 Carlos de Ayala Martinez, "Realidad y percepción...", p. 219.
63 Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thougth. Public Law and the State 1100-1322*, Princeton: University Press, 1964, pp. 489-490, también p. 189 para la interpretación de Post.

posterior, no deja de verse como uno de los que sostuvo la tierra frente al islam[64]. En el caso aragonés y catalán hay ejemplos semejantes. Así, es interesante, como se ha mostrado recientemente, que se clamara por la herencia de la tierra, la recuperación de lo que fue propio, y de su retorno a la cristiandad, por parte de los reyes ibéricos, aunque no se recurriese para ello al reino visigodo, lo cual no quita para que en ocasiones sí se aludiese a antiguas sedes regias (cuyos únicos reyes posibles eran los visigodos), en los casos de Toledo y Tortosa[65]. Con ello, se muestra claramente el intento de mostrar una igualdad en el dominio de la tierra: es la conquista y la recuperación frente al islam lo que realmente les da valor, sin que haya ninguna desigualdad o jerarquía entre ellos. La supravaloración de la propia tierra no está ausente, obviamente, y podemos encontrarlo en los diversos ámbitos peninsulares. Así, en el *Llibre dels feyts* Jaime I no dudaba en indicar de "Catalunya, que es lo mellor regne d'Espanya, el pus honrat e el pus noble"[66].

Pero, como hemos dicho, el siglo XIII será el último momento en el que nos encontremos intentos reales de imponer o mostrar una hegemonía más o menos real, más o menos simbólica; pero ante lo que se contará siempre con la oposición de los otros reinos. Fernando III y Alfonso X habrían mostrado esos intentos: el primero contando con el beneplácito pontificio habrá aspirado a un imperio hispánico, el segundo continuador de su padre buscaría también ese título. El fundamento de Jiménez de Rada y del Tudense no son baladíes[67].

Sin embargo, como se ha dicho, en estos momentos no quedarían más que reminiscencias de esas aspiraciones a una superioridad. Restos relictos de épocas pasadas que quedaron anclados en el ámbito teórico-ideológico y propagandístico y que en rara ocasión mostraban un intento real de imposición. Incluso cuando encontramos intentos plausibles de alcanzar una titulación superior, cabe preguntarse si eso hubiera tenido una aspiración real de poder y/o hegemonía. En esa línea se enmarcarían los supuestos intentos de Fernando III de conseguir un asenso pontificio para ostentar un título imperial en la península, aunque no sabemos hasta qué punto habrían podido conllevar una política real de búsqueda de vasallaje por parte de los otros reinos[68].

Es indudable, sin embargo, que esa visión ideológica se utilizó, y que como tal siguió presentándose en otros momentos. En esa línea podríamos incluir la política

64 Fermín Miranda García, "La lucha contra el Islam y los orígenes del reino en la historiografía medieval navarra como ejercicio de propaganda política", *Temas medievales*, 24 (2016), pp. 115-139, en concreto p. 119-121.

65 Martín Alvira Cabrer, "Conquista y reconquista…", pp. 191 y ss.

66 Jaime I, *Llibre dels feits*, en Ferrán Soldevila (ed.), *Jaume I, Bernat Desclot, Ramon Muntaner, Pere III. Les quatre grans cròniques*, Barcelona: Selecta, 1971,I, pp. 3-402, en concreto p. 145, § 392.

67 Carlos de Ayala Martínez, "Realidad y percepción…", pp. 219-220.

68 Carlos de Ayala Martínez, "Realidad y percepción…", p. 220.

de Alfonso X. Por un lado, tenemos la temprana utilización por parte de Alfonso X de una titulación generalista para sí mismo: "rey de Espanna". Así aparece en el libro de las cruces[69] (bien es cierto que es algo prácticamente único; pero que ha hecho que en ocasiones se plantee como una aspiración a derechos a otros reinos[70]). Esta utilización a principios de su reinado, 1259, coincide efectivamente con intentos de retomar el título imperial, lo que fue resistido por su suegro Jaime I el Conquistador, como veremos[71]. Su objetivo era plantear una clara hegemonía peninsular y se ha dicho que fue una aspiración puramente personalista[72].

Esa aspiración hegemónica sin duda quedó anclada a lo largo de la Baja Edad Media. Podemos encontrar rastros de su presencia tanto en la visión que se tenía desde los otros reinos, como en algunas acciones castellanas. En la Corona de Aragón, en el XIV, se muestra claramente esa visión de la aspiración hegemónica castellana (no deja de ser una visión del otro más o menos subjetiva) durante la Guerra de los Dos Pedros. En ese contexto nos encontramos con que desde el ámbito catalano-aragonés, en la crónica del Ceremonioso, se pone en boca del maestre de Santiago las siguientes palabras dirigidas al rey castellano: "Seredes rey de Castiella e d'Aragón, e, si place a Dios, aprés, emperador d'Espanya"[73]. Es decir, se nos muestra claramente cómo en el entorno culto e ideológico de la monarquía aragonesa se tenía esa visión del ámbito castellano. Y, ciertamente, en la misma Castilla aún se mostró en ocasiones tal visión. Así, en el Concilio de Basilea, por ejemplo, se defendió la hegemonía y principalidad de Castilla sobre Hispania, como heredera del reino godo y, con ello, de sus derechos sobre la Tingitania, parte de la diócesis hispana (todo ello en el contexto de la lucha por las Canarias frente a Portugal)[74].

A esto respondió, efectivamente, Jaime I negándose a que hubiese ningún matiz de superioridad castellana sobre Aragón, no considerándose ni inferior ni sometido a nadie[75]. La política e ideología de Jaime el Conquistador, tras el desentendimiento de su autoridad feudal en el sur de Francia, se dirige hacia la península, y en ella plantea no solo ser parte de Hispania, sino también la más importante y,

69 BNE, ms. 9294, f. 2r, c.1.

70 José Antonio Sánchez Pérez, "El libro de Las Cruces", *The University of Chicago Press Journals*, 14-1 (1930), pp. 77-132, en concreto p. 77.

71 Ibídem, p. 78;

72 Carlos de Ayala Martínez, "Relaciones de Alfonso X con Aragón y Navarra", *Alcanate*, 4 (2004-2005), pp. 101-146, en concreto p. 102; José Luis Villacañas Berlanga, *Jaime I el Conquistador*, Madrid: Espasa. 2003, p. 519.

73 *Crònica de Pere el Ceremoniós*, en Ferrán Soldevila (ed.), *Jaume I, Bernat Desclot...*, p. 1148.

74 Luis Fernández Gallardo, *Alonso de Cartagena (1385-1456): una biografía política en la Castilla del siglo XV*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 2002.

75 Stefano M. Cingolani, *Historia y mito del rey Jaime I de Aragón*, Barcelona: Edhasa, 2008, p. 371.

sobre todo, la hegemónica[76]. Ya se ha comentado cómo él veía a Cataluña como el mejor y más grande reino hispano, lo que nos muestra claramente una política distinta a la aceptada, por ejemplo, por Ramón Berenguer IV o Alfonso II en algunos momentos[77]. Jaime, se ha dicho, se consideraba el monarca más importante e influyente de la península en los años finales de su vida, en torno a 1270, con Alfonso X, su yerno, para quien era como un padre, así como tutelando el reino navarro[78]. Su entrada en Murcia, cuya finalidad era eminentemente política, sin duda tenía esa finalidad[79], como muestra el *Llibre*, hacer visible no solo la deuda de Alfonso con Jaime, sino incluso su superioridad[80].

Y no sería un fenómeno único. La intención de evitar no ser reconocidos como un poder legítimo e independiente hispano frente a esa aspiración castellana, sin duda estaba en la base de otras visiones que se presentaban en las historiografías no castellanas. Lo hemos visto en el caso de los reyes navarros, y también existió en el caso catalano-aragonés. Y perduró también en el tiempo. Así, por ejemplo, esa visión de la Corona de Aragón, presentándose como igual en aspiraciones a Castilla, perduraría después de Jaime. Cabe destacar como en la edición de los *Usatges* de principios del siglo XIV se intituló a Ramón Berenguer I como "apoderador d'Espanya"[81].

Es decir, ideológicamente sí podemos apreciar que se mantienen esos intentos de superioridad, principalmente desde el ámbito castellano, aunque con alguna respuesta desde la Corona de Aragón. Sin embargo, ¿qué ocurre en el terreno de la realidad política?

La realidad diplomática nos va a mostrar algo más parecido a lo que se había visto al final del periodo anterior. Efectivamente, la noción de igualdad entre los diversos poderes va a ser la tónica y solo en contadas ocasiones nos podemos encontrar con el hecho de que desde la diplomacia se busque manifestar una superioridad frente a los otros reinos peninsulares. Sin embargo, en el periodo bajomedieval podemos constatar que en ocasiones la realidad de los acuerdos entre los reinos iba por un lado (y con ella la visión teórica del otro), y por otro los intereses y las acciones políticas. Esto se debe, tal vez, a una mayor dispo-

76 Stefano M. Cingolani, *La memoria dels reis. Les quatre grans cròniques*, Barcelona: Base, 2006, p. 84-85.
77 Jaime I, *Llibre dels feits*, en Ferrán Soldevila (ed.), *Les quatre grans cròniques*, p. 145, § 392.
78 Stefano M. Cingolani, *La memoria dels reis*, p. 46.
79 Stefano M. Cingolani, *Diplomatari de Pere el Gran. 2. Relacions internacinals i política exterior*, Barcelona: Fundació Noguera, 2015, p. 21.
80 José Luis Villacañas Berlanga, *Jaume I el Conquistador*, Madrid: Espasa, 2003, p. 600.
81 Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, X-iii-14: Alberto Montaner Frutos, *El señal del rey de Aragón: Historia y significado*, Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», 1995, p. 132.

nibilidad y riqueza de fuentes: tanto a la mayor expresividad y extensión de las crónicas, como a una mayor cantidad de documentación de tipo diplomático, que nos permite ir mucho más allá del puro acuerdo, como veremos.

Si algo salta a la vista en los inicios del periodo analizado es cómo se plantea la resistencia a cualquier intento hegemónico por parte del vecino, y cómo esto coincide con los intentos ideológicos de lograr o mostrar una hegemonía. Así, Jaime I dio instrucciones claras a sus embajadores de que debían resistir cualquier intento castellano de título imperial si eso suponía que dejase a *"regna nostra in aliqua subiectione ratione imperii uel qualibet alia ratione"*[82]. Con ello sus embajadores debían mostrar claramente que Aragón no aceptaba superioridad alguna. Del mismo modo, cuando nos encontramos con documentación en la que se reflejan ambos monarcas, en acuerdos mutuos, se presentaba a ambos iguales en jerarquía, habitualmente con la fórmula ya vista en el periodo anterior "rex Dei gratia" y "eadem gratia rex". Así, por ejemplo, lo podemos ver en los acuerdos de Pedro el Grande con Alfonso X en enero de 1279[83].

Un buen ejemplo de hasta qué punto se veía a los otros reinos como iguales en dignidad lo encontramos con Juan II, ya en el siglo XV, en sus relaciones ante el papa. Así, en un momento dado no tuvo ningún reparo en solicitar se le confirmase a él un privilegio pontificio que había sido concedido a Pedro I de Aragón, al que llamaba "rey de las Espannas", indicándose su heredero (sin duda era descendiente por vía matrilineal, pero en sí no era su heredero)[84].

Esa visión de igualdad es perfectamente visible, a lo largo del siglo XV, en la documentación de índole diplomática. Y es en contextos conflictivos donde tiene una mayor relevancia, dado que no es extraño ver cómo los diversos reinos claman por la igualdad entre ellos y la absoluta independencia del poder respectivo de unos para con otros.

Buen ejemplo de ello lo vemos a lo largo de los conflictos que se desarrollaron entre 1428 y 1431 entre Castilla y Aragón. Es un periodo en el que se desarrolla un conflicto casi permanente que nos ha legado, posiblemente, las fuentes más ricas y abundantes de un enfrentamiento entre ambas coronas a lo largo del periodo medieval, lo que nos permite abordar su análisis desde diversos puntos de vista y este, el de la visión del otro, es sin duda uno de ellos[85].

82 ACA, Reg. 11, fol. 218; Carlos de Ayala Martínez, "Relaciones de Alfonso X...", p. 102.

83 Stefano M. Cingolani, *Diplomatari de Pere el Gran. 2*..., p. 211.

84 Óscar Villarroel González, "El papado y la monarquía de Juan II de Castilla (1406-1454) en un inventario de documentación pontificia de los Reyes Católicos", *En la España Medieval*, 23 (2000), pp. 137-187, en concreto p. 140.

85 Sobre el periodo, aún en estudio, puede verse Óscar Villarroel González, "Guerra o diplomacia: Castilla y Aragón, el rey y los infantes (1420-1425", en José Antonio Chelle Ortega, José Marcos García

En este conflicto nos encontramos de forma constante las llamadas a la total independencia de unos reyes para con otros. Es relevante, además, cómo en este caso los intentos de injerencia son de otros reyes hacia la Corona de Castilla. Alfonso el Magnánimo, rey de la Corona de Aragón, es, sin duda, un buen ejemplo de cómo se busca imponer de facto una hegemonía de su poder (cabría dudar de si se trata de sus reinos) sobre el conjunto peninsular. A lo largo de los años 20 del siglo XV hubo varios intentos claros por su parte de intervenir en Castilla. Intervención que podía ser por medio de sus delegados en ese reino (donde contaba con una amplia clientela dejada por su padre Fernando, infante y regente de Castilla); pero también de forma directa. Así, en dos ocasiones se planteó su entrada en el reino vecino para solucionar sus problemas internos (con o sin permiso del rey). Esto, obviamente, planteó un conflicto que llegó a la guerra. En ese contexto podemos ver perfectamente las visiones que cada uno tiene de su poder, al tiempo que podemos observar las maniobras políticas (a la luz y en las sombras) que a veces contradecían sus discursos.

Las injerencias de los infantes de Aragón en el gobierno de Castilla en los años 20 llevaron a la situación de que dos reyes foráneos (aunque de origen y nacimiento en Castilla) actuaban en la política de este reino, donde tenían importantes intereses familiares. La reacción de la monarquía castellana fue intentar aislar esa actividad. Una de las primeras acciones en las que se nos presenta claramente la visión del poder propio y ajeno del reino lo encontramos en 1428. En ese momento Juan II de Castilla pidió a su primo, el infante aragonés Juan, rey a su vez de Navarra, que partiese a sus reinos. La crónica indica las razones para que no hubiese dos reyes en un reino:

> *ca decían seguirse algunos inconvenientes de ello. El uno, que non pueden los Reyes, sin enojo e algún trabajo, conversar é tratar luengamente dentro de su reino con personas a quien no pueden honestamente mandar e a quien hayan de guardar la cara e tener algunas ceremonias*[86].

Es decir, se comprendía la igualdad de los reyes y no se concebía que uno pudiese ordenarle algo al otro, dado que ambos eran iguales en dignidad. Si Juan de Nava-

Isaac y Óscar Villarroel González (coords.), *Guerra y diplomacia en la Península Ibérica (1369-1474)*, Madrid: La Ergástula, 2019, pp. 41-64; idem, "Castilla, Navarra y Aragón: negociación y conflicto en los años 30 del siglo XV", en José Manuel Nieto Soria y Óscar Villarroel González (coords.), *Comunicación y conflicto en la cultura política peninsular (siglos XIII al XV)*, Madrid: Sílex ediciones, 2018, pp. 83-112; idem, "Lo interno y lo externo en la diplomacia y la guerra: Castilla y Aragón 1428-1430", en Germán Navarro Espinach y María Concepción Villanueva Morte (coords.), *Diplomacia y desarrollo del Estado en la Corona de Aragón (siglos XIV-XVI)*, Gijón: Trea, 2020, pp. 215-252.

86 Alvar García de Santa María, *Crónica de don Juan II de Castilla (1420-1434)*, en los tomos XCIX y C de la Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España, Madrid: Marco y Viñas, en concreto, aquí: C, 22-23.

rra estaba en Castilla e intervenía en su política, podía obligar al rey castellano a tratarle como un súbdito cuando, siendo rey, no lo era. Y refiriéndose en concreto a Juan de Navarra decía:

> *El otro, que estando él en el reino, non se excusaban en él haber algo o mucho de las banderías é debates pasados, é de esta manera algunas otras cosas desordenadas. Algunos del Consejo del Rey, é otros de su casa del Rey de Navarra, e de fuera de ella, fablaban con él diciendo que él mismo debía ver que su estada en el reino así continuadamente no era bien, e que, pues eran despachados los negocios, que se debía ir para su reino antes que el Rey se lo hobiese de decir, lo cual no se podía excusar si él más tardase*[87]

Así, la honra misma de los reyes debía tenerse en cuenta (y aquí se utilizaba para conseguir que el rey navarro dejase Castilla). Básicamente venía a indicarse que cada rey debía estar en su reino. Se conciben claramente como separados ambos, en este caso Castilla y Navarra. Aunque sean vecinos, aunque sean hispanos, aunque los reyes sean primos y todos nacidos en Castilla se mostraba que eran extranjeros, es decir, ajenos. Nos lo muestra la misma defensa del rey navarro, donde decía que:

> *que non debía ser él habido por Rey extranjero como otros, así por la naturaleza é tierras que tenía en el regno, como por los servicios que al Rey había fecho en los fechos pasados*[88]

Pero queda claro cómo se le asigna la condición de extranjería, y con ello, una clara noción de pertenencia a un marco ajeno y no pertenencia al propio (más allá de que él se resistiese a tal mención).

Todo esto afectaba, sobre todo, a la noción que cada uno tenía de su propia soberanía, que buscaban defender. En las cartas diplomáticas que se remitían podemos ver perfectamente el hecho de que los reyes no aceptaban ningún superior en sus reinos. La famosa sentencia que indica "rex est imperator in regno suo" aquí se presentaba directamente: ni aceptaban superior, ni aceptaban injerencias.

En este conflicto que nos atañe, además, vemos que en alguna ocasión esa realidad fue ignorada. Por ejemplo, lo vemos perfectamente cuando Alfonso V entró en Castilla con sus tropas, sin permiso del rey de Castilla, para defender a sus hermanos los infantes y solventar los conflictos políticos de la corte castellana. De esta forma el rey de Aragón entraba en Castilla para apartar del entorno regio a los que, desde su punto de vista, le aconsejaban mal, lo que iba en contra de los intereses

87 Alvar García de Santa María, *Crónica*, C, 22-23.
88 Alvar García de Santa María, *Crónica*, C, 24.

de sus hermanos. Con ello se entrometía abiertamente en la política interna castellana. Ante ello, y ante la guerra que sobrevino, el rey castellano alegaba:

> *Como yo sia rrey legítimo destos mis reynos, los quales siempre fueron en tanta libertat que no conoscieron superior, salvo Dios, e la justicia dél qual en ellos a mi es recomandada como a su vicario e yo no devo dar compta salvo a él*[89]

Así aparece entre las instrucciones que dio a sus embajadores que acudieron a Barcelona. El poder del rey castellano le fue encomendado por la divinidad, y Castilla nunca conoció superior sino Dios. Defendía, además, que el rey aragonés no podía entrometerse en los asuntos castellanos y pedía que se le confirmase que así sería. Y, lo que es relevante, indicaba que él así lo hacía para con la Corona de Aragón, donde él nunca se entrometería:

> *cierto que en los fetos presentes nin d'aquí adelante él non dará el dito esfuerço nin favor ni ayuda por manera alguna a los ditos mis súbditos e naturales, aún que sean sos hermanos, como yo aunque sea natural d'aquexo (sic) regno d'Aragón non me entremeto nin me entremetería en los feitos d'entre él e sos súbditos e naturales*[90]

De esta forma viene a mostrar claramente que se reconoce la total independencia aragonesa, en igualdad con Castilla, y en cuya soberanía el monarca castellano, por muchos vínculos que tuviese con Aragón, nunca osaría entrometerse. Pese a su cercanía al reino castellano (semejante a la que el castellano dice tener en Aragón), no debe entrometerse en cuestiones del reino vecino.

Obviamente el rey Alfonso respondió, y en esa respuesta nos muestra claramente la noción que se tenía de unos reinos hispanos para con otros:

> *Effectualment quel rey de Castilla es rey libero en sus regnos e que no recognose superior sino solo Dios. Bien sabe el dicho senyor que los reys christianos d'Espanya, es a saber él, e el rey de Castiella, e el rey de Navarra, e de Portogal, no reconoscen superior por causa de sus regnos, sino solo Dios*[91].

Como vemos, se muestra cómo todos están de acuerdo en la absoluta libertad de cada uno de los reinos en el ámbito hispano. Los reyes de Aragón (no es baladí que se cite él el primero), Castilla, Navarra y Portugal no reconocen ningún superior humano. Pese a que sean familia, pese a que se reconoce un ámbito común, cada uno es soberano: esa "Espanya" ni es un reino ni tiene una sola soberanía.

89 Arxiu Històric de la Ciutat, 1C.III-2, carp. 6, doc. 3. En la copia del documento el escribano copió mal algunas palabras, de ahí los catalanismos insertos.
90 Arxiu Històric de la Ciutat, 1C.III-2, carp. 6, doc. 3
91 ARxiu Històric de la Ciutat, 1C.III-2, carp. 6, doc.1.

De esta forma, vemos una realidad que la documentación diplomática nos muestra: desde el poder de los diversos reinos hispanos hay una clara visión de total independencia y en pie de igualdad de los otros. Existe, pues, una noción de la soberanía propia y de la ajena que, cuando se supone que está siendo superada, se actúa para evitarlo. Sin embargo, como se decía, en ocasiones la posición política va por un lado y la actuación en la sombra va por otro. Y en estos momentos podemos apreciarlo bien.

Los reyes veían su poder y el ajeno de forma clara y nítida, y respetaban esa igualdad entre todos (el rey castellano no llama a ninguna hegemonía, ni reclama ninguna herencia visigoda). Sin embargo, los intereses políticos podían llevarles a actuar de una forma distinta.

El caso de Alfonso el Magnánimo es, tal vez, paradigmático: reconoce la total independencia del rey castellano, y que no acepte superior en sus reinos salvo Dios. Pero sus hechos venían a decir lo contrario. No solo entró militarmente en Castilla, sino que sabemos que a lo largo del decenio indicado intentó también ganarse partidarios en el reino vecino para su política, soliviantando, por decirlo de alguna manera, a los súbditos del rey castellano contra su soberano. Actuando, pues, contra esa soberanía que decía respetar. Son conocidas las cartas escritas a nobles y ciudades a este respecto[92].

Esta actuación era la que había soliviantado al rey castellano, sin embargo, sabemos que él intentó hacer lo mismo. Efectivamente, sabemos que en pleno conflicto Juan II de Castilla escribió a los procuradores de las Cortes de Cataluña para convencerles de que no siguiesen a su rey en su política contra Castilla. Aludía a que:

> *Nuestra intención siempre será de vos guardar e bien tractar e de non fazer nin permitir que vos fuesse feto mal nin dampno por las nostras gentes, salvo si vosotros olvidando lo suso dicho, lo qual no deviades olvidar, diesedes favor e ayuda a los dichos reyes e a qualquier dellos contra nos e contra nostros regnos*[93]

Como vemos les garantiza que él siempre miró y miraría por su bien, salvo que siguiesen en esa política contra sus reinos. Lo que venía a pedir es que no apoyasen a su rey en su política, algo que efectivamente sabemos que hicieron, negándose a secundar una política en Castilla de su rey que no iba en su beneficio. Tanto es así que el mismo Alfonso tuvo que intervenir, y tuvo que ordenar a Ramon Batlle para que Barcelona cumpliesen con los pagos que tenían asignados y que eran fundamentales para mantener la presión sobre Castilla. Les decía:

92 Jaume Vicens Vives, *Juan II de Aragon (1398-1479): monarquía y revolución en la España del siglo XV*, Barcelona: Teide, 1953; reeditado en Sangüesa: Urgoiti, 2002, especialmente pp. 52-53.
93 Arxiu Històric de la Ciutat, 1C.III-2, carp. 6, doc. 2.

la dita ferma se esguarda al rey de Castella qui aquella ha demanada es necessari que sens mudar res la dita ciutat ferme en la forma que us son liurada en vuestra partida e segons es informat lo reverent pare[94]

Así, vemos que el rey de Castilla actuaba en contra de lo que decía, exactamente igual que hacía el de Aragón. Ambos reconocían su soberanía y se tenían por iguales, pero no dudaban en buscar intervenir en el reino ajeno si con ello conseguían un beneficio en su propia política y para su propio reino. Es decir, se aceptaba y utilizaba una igualdad y un respeto mutuo, pero en los usos de la política si había de intervenirse en el reino vecino, con cualquier pretexto, para el beneficio propio, se hacía.

Conclusiones

Parece una obviedad decir que la visión que hubo de los otros reinos en el ámbito peninsular se fue modificando a lo largo del periodo medieval. Si las visiones hegemónicas que se vertían desde el ámbito ideológico eran ampliamente conocidas y se han tratado en múltiples ocasiones, el estudio de la documentación diplomática, como se ha podido comprobar a lo largo del análisis, nos aporta un punto de vista diverso y, sorprendentemente, en ocasiones distinto.

Efectivamente la documentación de índole diplomática nos aporta una visión más cercana a la realidad. Si los símbolos y la ideología nos presentan la visión ideal que tenía el emisor de esos mensajes de los otros reinos, la diplomacia mostraba cómo era realmente el trato con los vecinos. Así, se ha podido observar cómo incluso en momentos en los que la ideología sobre la hegemonía vivía algunos de sus momentos más elevados (con la idea imperial de Alfonso VII o con el reinado de Alfonso VIII cuando el neogoticismo repuntaba), la realidad mostraba unas relaciones que tendían a huir de posiciones hegemónicas y avanzaban hacia una realidad en la que los diversos reyes peninsulares se trataban y consideraban como iguales.

A lo largo del siglo XII y principios del XIII se fue pasando de un reconocimiento en la documentación diplomática (con lo cual en la realidad de la política) de una hegemonía del núcleo leonés y castellano, a un abandono de la misma para dar paso a una igualdad real entre los diversos reinos (lo que incluyó también a los reinos separados de León y Castilla). Una igualdad que fue primero real, como se ha podido ver en los acuerdos entre reyes en los que se trataban de igual a igual, obviando supuestos homenajes que se habían prestado anteriormente. Esto se

94 Archivo de la Corona de Aragón, Real Cancillería, Cartas reales, Alfonso V, Serie General, 1520.

ha podido comprobar de forma específica para el caso castellano y aragonés, donde se pasó de un homenaje del aragonés al castellano por el reino de Zaragoza, a unos acuerdos en los que tal homenaje era obviado. El tratado de Cuenca supondría el espaldarazo definitivo a ese reconocimiento de igualdad donde, sin hacer referencia a ninguna dependencia en concreto, se manifestaba que ningún rey debería ningún homenaje a otro por sus reinos.

Desde inicios del siglo XIII aún pervivieron algunos intentos unilaterales de presentar una superioridad jerárquica, tanto desde la ideología que se transmitía en algunas crónicas, como con la búsqueda de títulos que podían conllevar (en su concepción) esa superioridad. Sin embargo, la realidad del trato político de un reino para con otro se basaba en la igualdad. Podía haber precaución para evitar que hubiese alguna superioridad, pero desde luego no se ha constatado ningún intento real de que se plasmase en actos o documentos diplomáticos.

Efectivamente, se ha comprobado cómo, pese a la concepción de la península como un marco común que englobaba a todos los reinos (marco que sin duda era una concepción geográfica), también había una clara conciencia de las diferencias propias para con los otros reinos que coexistían en Hispania. Una conciencia propia que en ocasiones podía tender a exacerbarse y ver el territorio propio como el más relevante del marco conjunto (Castilla, Cataluña...), pero que trataba a los otros de igual a igual.

La documentación del periodo bajomedieval nos muestra un respeto hacia lo ajeno y sus esferas de acción. Pese a lo que la propaganda y la ideología propia pudiese plantear, tanto en el caso castellano como en el caso de la Corona de Aragón, la realidad llevaba al respeto mutuo y al trato en pie de igualdad.

Evidentemente eso no quitaba para que, en la búsqueda de sus propios intereses, los monarcas no dudasen en violar la soberanía que teóricamente reconocían en el reino vecino, lo que llevó a conflictos y encontronazos entre los reinos. Si en ello podemos observar algún intento de hegemonía sobre los otros reinos es algo que, pese a los estudios específicos de algunos monarcas (caso de Alfonso el Magnánimo), es algo aún por realizar, o al menos una cuestión a dilucidar a la luz de la documentación que sigue apareciendo y que nos muestra claramente las visiones y actuaciones que se tenía para con los otros reyes y los otros reinos. En eso, tal vez, las relaciones políticas entre los reinos peninsulares en la Baja Edad Media se asemejan a lo que se suele considerar como historia de las relaciones internacionales, dado que había un conjunto claramente delimitado, en el que se reconocían los diversos actores, en el que se trataban como iguales, y en el que, como en todo sistema político, siempre había cláusulas secretas y actuaciones en la sombra.

Late medieval Iberia: the perception of Ambassador Nikolaus Lanckman von Valckenstein[1]

Iberia bajomedieval: la percepción del embajador Nicholas Lanckman de Valckenstein

Paulo Catarino Lopes

(Universidade NOVA de Lisboa)

The pages that follow propose a critical reflection on the construction of the identity of a significant part of the Iberian Peninsula, carried out by an imperial envoy when he passed through this territory on a diplomatic mission. This construction of identity was not unified, but markedly diversified and expressed/materialised in the travel diary written by the abovementioned ambassador of the Holy Empire who visited the Iberian Peninsula in 1451 on his way to his ultimate destination, the kingdom of Portugal.

The context around the preparation of the *Diary* is of the greatest political importance on an international level – the marriage between the Holy Emperor Frederick III (1415-1493)[2] and the Infanta Eleanor of Portugal (1434-1467), the second daughter of the deceased King Duarte (1391-1438) and sister of the Portuguese sovereign at that time, King Afonso V (1432-1481).

1. Marriage as an instrument of power and a mechanism for international legitimisation

In effect, in a letter dated 14 March 1451 the king of the Romans appointed as attorneys-in-fact his chaplains and nuncios Tiago Moetz, a Theology graduate,

1 This work is funded by national funds through the FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., under the Norma Transitória – DL 57/2016/CP1453/CT0015.

2 Holy Roman-German Emperor from 1452 until his death.

and Nikolaus Lanckmann von Valckenstein, who were to confirm at the Portuguese court the marriage that had already been celebrated by contract in Naples on 10 December of the previous year[3]. Both held the titles of ambassador, attorney-in-fact and special representative, with full mandate[4]. Valckenstein was the author of the *Diary* we will examine here[5].

Entitled *Historia Desponsationis Frederici III cum Eleanora Lusitanica,* the text can be said to have four main components: the ambassadors' journey to Portugal, the Infanta Eleanor's wedding festivities in the kingdom, the sea voyage back to Italy and, lastly, the journey through the Italic Peninsula until their arrival in Germany.

An ambitious initiative in international diplomacy, this marriage was in fact the result of a bold political project set in motion by King Afonso V whose aim was to have a Portuguese woman, Eleanor, sitting on the throne of the Holy Roman Empire already in 1451 and his sister, Queen Joan of Portugal (1439-1475), on the Castilian-Leonese throne in 1455[6].

The marriage of a member of the royal house is first and foremost a political act and a State matter, so it does not take place due to *motivations of the heart*, i.e., for personal and private reasons, but rather in the interest of the country and the kingdom. Therefore, it is invariably an eminently public issue[7].

Within this mental context, descendants – especially daughters – were seen as investments and their marriages were strictly affairs of State. Marriages were celebrated and dissolved with the same volatility as any diplomatic treaty, i.e., when alliances changed, so did the marriage contracts. Moreover, in marriage contracts and their clauses, as well as in the negotiations that precede them, the priorities are the political and patrimonial dimensions.

3 Aires A. Nascimento (ed.), *Princesas de Portugal, Contratos Matrimoniais dos Séculos XV e XVI*, with the collaboration of Maria Filomena Andrade & Maria Teresa Rebelo da Silva, Lisboa, Edições Cosmos, 1992, pp. 62-95.

4 Klaus Herbers, "El viaje a Portugal de los embajadores de Federico III en el relato de Lanckmann y de otros cronistas", *Anuario de Estudios Medievales*, 32 (1) (2002), pp. 183-198.

5 Nicolau Lanckman de Valckenstein, *Leonor de Portugal, imperatriz da Alemanha. Diário de viagem do embaixador Nicolau Lanckman de Valckenstein*, Aires A. Nascimento (ed.), Lisboa, Cosmos, 1992. Henceforth this work is referred to in the abbreviated form: *Diary*.

6 Maria Helena da Cruz Coelho, *D. Leonor de Portugal: a imperatriz, 1434-1467*, Vila do Conde, Quid-Novi, 2011; Manuela Mendonça, *As relações externas de Portugal nos finais da Idade Média*, Lisboa, Colibri, 1994, pp. 93-118; Virgínia Rau, "Relações diplomáticas de Portugal durante o reinado de D. Afonso V", in *Estudos de História Medieval*, Lisboa, Editorial Presença, 1986, pp. 66-80.

7 Luís Miguel Duarte, *D. Duarte*, Rio de Mouro, Temas e Debates, 2007, pp. 128-175; Maria Helena da Cruz Coelho, "A política matrimonial da dinastia de Avis: Leonor e Frederico III da Alemanha", *Revista Portuguesa de História*, 86, vol. 1 (2002-2003), pp. 41-70.

Accordingly, the bride and groom themselves saw marriage as one of the many obligations of their office, having two clear purposes: to establish or cement alliances and to produce successors.

Strategic marriages planned and accomplished by royal houses are, therefore, the first identity trait we can discern in Valckenstein's *Diary*. They were common practice at that time in all of Western Christendom, and particularly relevant in relation to Portugal[8]. It is an eminently political and diplomatic identity trait concerning the external relations of the States involved[9].

When dealing with the issue of identity and of royal marriages in this specific context, it should be noted that this is not a timeless and universal – and therefore diachronic – category of identity, but a matter of historically marked concepts of a synchronous nature, which, in this case, reflect the mutation of a paradigm: that of royal matrimony as a (political) identity trait of a dynasty and a lineage[10].

This was all the more true of Afonso V, who, like his grandfather and especially his father, was extremely rigorous and serious about any movements that might somehow help to strengthen the image of the country, the royal family and the monarch.

This is in fact the historical-political context that leads to the marriage of Eleanor with the emperor Frederick III. It was necessary to legitimise a dynasty that had not exactly been born according to the laws of succession[11].

In other words, the way the house of Avis had come into power was controversial and not very convincing. It was therefore a priority to base its government on re-

8 Antonia Hanreich, "D. Leonor de Portugal, esposa do imperador Frederico III (1436-1467)", in Ludwig Sheidl and José A. Palma Caetano (ed.), *Relações entre a Áustria e Portugal: Testemunhos Históricos e Culturais*, Coimbra, Almedina, 1985, pp. 3-27.

9 On the growing importance in the last decades of diplomacy and international relations at the historiographical level see Maria João Branco e Mário Farelo, "Diplomatic Relations: Portugal and the Others", in *The historiography of medieval Portugal, c. 1950-2010*, José Mattoso (dir.), Lisboa, Instituto de Estudos Medievais, 2011, pp. 251-259; Stephane Péquignot, "Les diplomaties occidentales, XIIIe-XVe siècles", in *Les relations diplomatiques au Moyen* Âge*. Formes et enjeux. Actes du XLIe Congrès de la SHMESP (Lyon, 3-6 juin 2010),* Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, pp. 47-66.

10 Ana Maria Rodrigues, "For the honor of her lineage and body: The dowers and dowries of some late medieval queens of Portugal", *E-Journal of Portuguese History*, vol. 5, nº1 (2007), pp. 1-13.

11 Manuela Santos Silva, "O casamento de D. Beatriz (filha natural de D. João I) com Thomas Fitzalan (Conde de Arundel): paradigma documental da negociação de uma aliança", in *Problematizar a História: estudos de História Moderna em homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata,* Ana Leal de Faria e Isabel Drumond Braga (Coords.), Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2007, pp. 77-92; Paula Rodrigues, "A teia de Avis. Estratégias matrimoniais para a legitimação de uma dinastia. As primeiras gerações (1387-1430)", in *Casamentos da Família Real Portuguesa: diplomacia e cerimonial,* Ana Maria Rodrigues, Manuela Santos Silva, Ana Leal de Faria, (coords.) vol. 1., Lisboa, Círculo de Leitores, 2017, pp. 35-56.

ally solid foundations, strengthened (and recognised) by the great international powers. So what could be better for this purpose than the ascension of a princess of Avis to the Habsburg imperial throne?

Did an imperial wedding not provide a unique opportunity to consolidate the international prestige of the Avis house and the external security of the kingdom? Indeed it did!

With this matrimony, Portugal gained prestige among the ruling houses of 15th-century Europe[12]. And the greater and more prodigious the spectacle of power resulting from the marriage, the better for those involved (i.e., the monarchs and the kingdoms). The great aim of Afonso V was for the marriage to be a unique occasion of affirmation and triumph, i.e., of internationalisation for the Portuguese monarchy.

In short, we can place the Afonsine politics of marriage, and in particular this wedding, within the more general framework of a vast operation of political propaganda in the service of the Portuguese crown which had begun as early as 1385 and which ultimately aimed to legitimise and mythicize the Avis family[13]. For all these reasons, arranged marriage stands out in Valckenstein's *Diary* as an identity trait, in this specific case, of the Portuguese royal house.

2. Christian Spain: a dangerous and unstable territory

The actual journey of Frederick III's ambassadors began in Neustadt, in the Salzburg diocese. Passing through Geneva, they arrived in France. Their journey through this territory is described quite quickly, although the narrator mentions

12 António Carlos Martins Costa, *"O casamento de D. Leonor e Frederico III (1451-1452) e as relações entre Portugal e o Sacro Império no final da Idade Média"*, (Tese de Mestrado), Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2015; *idem*, "O casamento de Leonor e Frederico III (1451-1452) e as relações entre Portugal e o Sacro Império nos finais da Idade Média", *Medievalista,* Nº 24 (Julho – Dezembro 2018), pp. 1-36; Bernardo Vasconcelos e Sousa e José Augusto de Sotto Mayor Pizarro, "A família – estruturas de parentesco e casamento", in *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Média*, José Mattoso (dir), Lisboa, Círculo de Leitores / Temas e Debates, 2010, pp. 126-143; Douglas Mota Xavier de Lima, *A diplomacia portuguesa no reinado de D. Afonso V (1448-1481),* (Tese de Doutoramento), Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2016, pp. 219-229.

13 Saul António Gomes, *D. Afonso V*, Rio de Mouro, Temas e Debates, 2009, pp. 77-82, 111-116, 140-153; Adriana R. de Almeida, "Perspectiva sobre a história das emoções. O casamento de D. Leonor de Portugal com o imperador Frederico III (1452)", in *Casamentos da Família Real Portuguesa...*, pp. 253-288; idem, *The marriage of Leonor of Portugal and Emperor Frederick III: a case-study of politics and affection in the mid-fifteenth century*, (Tese de Mestrado), Londres, Royal Holloway, Universidade de Londres, 2007.

the Languedoc, which he describes as "good land"[14], and Montpellier, where he highlights the university which he considers "remarkable, especially of medicine". They go through Toulouse, Roncesvales (where they evoke the episode of Charlemagne and Roland "against the pagans and the king of Granada"), Narbonne and Perpignan.

They enter Catalonia through Girona, where they visit the remains of Saint Narcissus. In addition to the religious question, with regard to this city the author emphasises local commerce, particularly the selling of wood and fabric by weight.

The delegation then goes on to Barcelona, which, as the author points out, "is a large city with a great palace and a seaport". He refers to this city as the capital of Catalonia and his assessment makes special mention of its architectural and patrimonial elements, as well as religion, education and its economy of international dimension. Barcelona's highly favourable geographical location together with its 'seaport' afford it the status of a capital. This outsider's regard especially highlights the cathedral, the law college and the ducal palace, which he describes as very beautiful and where at the time resided Mary, lady of Aragon and queen of Sicily. Regarding trade, the author points out that in Barcelona "men are bought and sold like animals."

Regarding Catalonia itself, the ambassador classifies the space as "good and fertile land"[15]. In economic terms he draws attention to the "good wines and pleasant, flourishing orchards". However, when it comes to the human element, he declares that "its people are bad, given to robbery and wars."

Upon arriving in the kingdom of Aragon, as the traveller points out, "through many towns and Saracens' inns", they entered the capital city, called Zaragoza. The detail about "Saracens' inns" immediately reveals the sociology of this kingdom in the first half of the 15th century, where the Islamic community played a role of no small importance which in this specific case involved assistance to travellers.

In Zaragoza, Valckenstein draws attention to its "great university". Also regarding education, he notes the existence of a "school for young Saracens" in the city.

In terms of religion, he mentions three Saracen temples and highlights the fact that the city has three holy days a week, namely one for each monotheistic religion: "In the city there are three holy days a week, because Friday is for the Saracens, Saturday for the Jews, and Sunday for the Christians."

All this is revealing of the capital of Aragon's religious and social identity as an Iberian city where there is coexistence, tolerance and even interculturality.

14 *Diary*, 19.
15 *Idem, ibidem*, 21.

The Muslim universe in particular takes on great prominence when evoking the human landscape of this kingdom and especially of the city that serves as its capital. Perhaps the emphasis on this dimension is a result of the fact that the author was from central Europe and in some ways unaccustomed to dealing directly with Muslim culture and religion. In that case, the element of novelty would function here as a *leitmotiv* for the representation of identity and for the intrinsic exercise of evoking/defining the *Other*.

In Zaragoza, Valckenstein also emphasises the existence of a parliament, in other words the Catalan courts, led by a nobleman, a doctor and captain-general of the kingdom who governs politically in the absence of King Afonso. So his attention also focuses on the governmental dimension of the city and the kingdom through which he is travelling.

This passage in the document relating to Zaragoza is therefore uniquely rich for defining and understanding the process of identity construction that the travelling author carried out with regard to the territory (towns and regions) that he passed through or visited. In fact, this moment in the text allows us to perceive the elements that the *evaluator* pays particular attention to. Specifically, these pertain to knowledge (in the central figure of the university), the forms of political organisation and – highly revealing – the religious component.

Next, the delegation travels on to the city of Lleida, again "through towns and castles", according to the author. Here the traveller directs his attention to the geographical position of the city, which is "on the edge of a great river", as well as to the fact that it has "a University and a General Study". Once more the topic of teaching, namely university education or higher training, is fundamental.

Continuing on its way, the entourage then enters the kingdom of Navarre, again "through towns and castles". In this seat of power the author focuses on the human landscape, reporting that "In this kingdom, there are women who wear horns on their foreheads and robes, with many ornaments." Undoubtedly a perceptive ethnographic and social note, specifically on women's clothing and adornment.

From Navarre the entourage goes on to the town of Santo Domingo, where the author points out the episcopal see, as well as episodes regarding the religiosity of this town, including heresies.

The following stop, already in Castile, is the city of Burgos, described as "large". He notes that it is an archbishopric and includes a university.

Next, the entourage travels to the kingdom of Leon, where Valckenstein reports that they were intercepted by armed men and taken by force "into the presence of the

king of Spain himself"[16], who, he emphasises, "is the king of Castile". The fact that this king was at that time camped with a great army against the king of Granada, reveals this totalizing assignment of authority to the sovereign of Castile, who was destined to liberate Iberia from the Muslim presence. In this passage the author therefore introduces an important reference to identity. The king and kingdom of Castile stand out in this descriptive context as the institutional entities that were rightful heirs to the mission of liberating, (re)conquering and ultimately absorbing the Iberian Peninsula, which had long been marked by the presence of an *external* element which in essence – above all at the level of the collective imagination – had never ceased to be connoted with the *invader* and the absolute opposite of the Christian soul, and that had no right over the peninsula's lands (being in this sense synonymous with the Devil and with malevolence: "against the king of Granada, who is a pagan"). Under this politico-ideological configuration, the *sacred* mission of Castile's sovereigns was legitimised beyond all doubt or opposing arguments, giving rise to a great and all-powerful Catholic Christian kingdom, heir of the Roman Empire and of the Gothic past. Within the framework of such a clearly expansionist and of crusade government program, the temporal merges with the spiritual.

Furthermore, the King of Castile does not give safe-conduct to the travellers in Latin but in the vernacular, creating an image of the *right of possession* of the Castilian sovereign over the Iberian Peninsula as a whole. This stance is a foretaste of Castilian as the (future) lingua franca of the entire territory. This phenomenon is legitimised both by the political aspect and by the holy component materialised in the practice of a *just* war ultimately aimed at the definitive expulsion of the *infidel* from the Iberian territory reserved for Christians by God. We can perceive the religious determinism as well as the political symbolism expressed in this action of the Castilian monarch towards the embassy in transit.

Having passed through the kingdom of Leon, where they only note (once again) the fact that the capital, Leon, possesses a university and archbishopric, they arrive in the Province of Asturias, where they are "recognised as strangers from distant regions". In this way the author makes a revealing point about his own identity, in this case someone who is clearly recognised as being from abroad, a foreigner. And in this context he emphasises afresh a phenomenon that can be considered a *brand image of* the north-western Iberian Peninsula – the situation of great instability experienced there in terms of armed conflict: "And they stopped because a powerful baron and knight of Seville had attacked Don Alvaro de Luna, Duke of Galicia, by fire and sword."

From this we can also deduce the condition of a traveller, constantly exposed to these kinds of difficulties in carrying out his mission. In fact, it is not by accident

16 *Idem, ibidem,* 23.

that the author notes that after this incident the entourage continues to journey to Galicia together with pilgrims "that came from various lands"[17], and as pilgrims themselves. This is an obvious reference to the necessity of disguise in order to travel, which does not invalidate the fact that in such a place they may have felt the need to go on a pilgrimage.

Before entering this duchy, however, the ambassadors are violently attacked on Mount Rabanel by a large number of "horsemen and infantrymen". These "enemies", as the narrator unceremoniously classes them, fall upon the pilgrims, ignoring their *condition as spiritual wayfarers* or *holy travellers*, which to some extent places them at a different level from the remaining travellers in medieval roadways. Moreover, they strike "rampantly" and in a particularly aggressive manner, achieving a "large capture of men and animals".

This is an unmistakable allusion to the constant danger of attack that the travellers are subject to during their journeys even when their goal is holy, i.e., one of *peregrinatio*. The fact that the safe-conduct given by the King of Castile – who was after all the "king of Spain himself" – is of no use makes the situation from a political and geographical point of view even more identity: the Iberian Peninsula is an unstable region where the law does not prevail or is even recognised in several of its territories, including some of the most important ones like the duchy of the holy Santiago de Compostela.

This is a quasi-caricature, but one that reveals something significant: the moment when the captain of the robbers, a knight, rejects all "letters and safe-conducts from princes, kings and captains" shown by the pilgrims. Except one, that of the emperor Frederick, king of the Romans. Nevertheless, he gives nothing back to the travellers; he only allows them to go their way. As for the emperor's safe-conduct ... he keeps it as a souvenir, as if it were a relic (in this case, one of a political nature).

And so they arrive in Galicia proper, where the author evokes the religious and commercial importance of the territory; but, it is important to repeat, also the enormous danger of attack and violence that countless pilgrims are exposed to: "The bandits left, and the ambassadors, along with other pilgrims in great pain, suffering and anguish, arrived that night in a village that had been plundered and burned by the same robbers and enemies. There they did not manage to get anything to eat for themselves, with the other injured and mutilated pilgrims, or for their mounts"[18]. Law and Order do not in fact extend to all territories of the Iberian Christian kingdoms. And this is an important identity mark left by the German ambassador.

17 This note is important, since it reveals that Galicia received pilgrims from distant places, which increases its prestige and identity as a special holy place.
18 *Idem, ibidem*, 25.

3. Santiago de Compostela: religious centre and economic power

Upon arriving in Santiago de Compostela they performed acts of great devotion and celebrated masses, recovering by means of financial practices their ambassadorial status. This is the primacy of religiosity and spirituality over the entourage's journey. The imperial envoy assigns a specific identity to Santiago de Compostela, a place unequivocally differentiated from the rest of the peninsula and even from Galicia due to its spiritual dimension.

But beyond the religious centrality of the city, this cultured traveller's eye and judgment also highlight the relevance of the commercial activity that takes place there in close association with the sacred aspect. In effect, Galicia's economic importance is noted by a reference to the possibility of currency exchange at the bank of Lord Cosimo de' Medici, of Florence. Despite its location in the far west of Christendom and the huge risks involved in travelling through it, the region is connected to the greatest European bankers and to the commercial and economic centralism of the Italian markets.

Then, still fearing attackers – a constant in the imperial ambassador's description of the journey[19] – the travellers again pose as pilgrims, resting at inns intended for the latter. Meanwhile they hire a guide to take them to the border with Portugal, with whom the narrator reports "they walked as if they were pilgrims through many impassable and fearful places, and in great apprehension and suffering came to a great river that divides Galicia from Portugal and parted from the guide."

4. Portugal, a power on the rise

At the moment of the entourage's entry into Portugal Valckenstein stresses the tensions between this kingdom and Castile, shown by a strong and constant defence: "And the ambassadors were taken, in the dress and figure of pilgrims, to the first town in the kingdom of Portugal, called Valença, which had once been the home of pagans and is a well-fortified city built with great soaring towers."[20]

Portugal appears to be a safe territory, strongly populated and "under great vigilance due to being at the end of the land and susceptible to attacks by sea."[21] This describes the kingdom's political geography as well as its natural boundaries. An

19 This is an essential fact to take into account in any study on the practice of travel in the document in question (as well as the topics of safe conduct, the difficulties involved on the roads, the use of a guide, crossing rivers, among several others).
20 *Idem, ibidem*, 25-27.
21 *Idem, ibidem*, 27.

important part of the Portuguese nation's construction of identity by the German ambassador begins to be defined and to take on solid contours right here at the border.

In his travels through Portuguese territory, Valckenstein emphasises the religious importance of Braga and the city of Porto's might in terms of defence. In Coimbra he calls attention to the "cathedral church" and to the local economy because "there and at its end, in one and the same year and in the same field, there are two harvests of mature wheat. There grow excellent vineyards and sugar cane."

He then passes through the monasteries of Batalha and Alcobaça, eminent royal and religious symbols of the kingdom[22], until he arrives in Lisbon, the main focus of his attention and discourse. In fact, it is in the Portuguese capital that the author carries out his great construction of the identity of the peninsular territory, this time in relation to the Portuguese kingdom and people, as well as to the royal family who commands their fates.

He begins with Lisbon itself, which he praises as "a remarkable city, and much larger than Vienna in Austria"[23] – adjectives never used hitherto and a comparative exercise which he has not performed before. This detail is all the more important because it was a habitual narrative feature in medieval travellers' accounts.

Valckenstein emphasises the prevailing religious tolerance and the consequent interculturality, phenomena resulting from the daily coexistence between the Christian majority and the Muslim and Jewish minorities.

Then, with great emphasis, he speaks of the mythical origins of the city as well as its architecture and unique capacity for defence, again comparing it with his homeland.

He highlights particularly effusively the port of Lisbon, which he describes as a "good and large seaport" containing many ships. This is clearly one of the main factors that identify the city, booming at the time mainly due to its trading activity by sea, leading to the creation of several colonies of European foreigners[24] .

22 Both are royal pantheons.

23 *Idem, ibidem*, 29.

24 Several causes led to this phenomenon. Firstly, the deep connection between Lisbon and the sea, a fundamental geostrategic element, particularly for its economic development. In effect, Lisbon was in a privileged location for commercial contacts between northern and southern Europe, and could easily interact with the northern and southern parts of the Atlantic Ocean. In addition, it had fast access to Mediterranean routes due to its proximity to them. Unquestionably the leading city in the kingdom, Lisbon during the long reign of D. João I (1385-1433) progressively becomes a cosmopolitan and international city. Full of vivacity, colour and economic dynamism, its daily life reflects a kingdom that is increasingly turned to the outside world, especially via the Atlantic

The author also mentions the archbishopric, the many monasteries, the school of law, the cathedral where the remains of St. Vincent rest (nuclear element in the late medieval identity of Lisbon[25]), and various palaces.

So nothing is forgotten: the religious administrative organisation, the religious architectural heritage, university education essentially aimed at training law specialists, the secular buildings – particularly royal property – and naturally the holy relics of the city.

After noting the hospitality offered to travellers, he begins to describe the celebrations and festivities involving the confirmation of the marriage between the Infanta Eleanor and the emperor Frederick III[26].

Within this context, the grandeur of the monarch and the royal family are paramount. Everything is described in rich detail, especially the festivities and the jousting. The magnificence, wealth and majesty are absolute, as is the military power.

Naturally, this constitutes a series of *topoi* which are nevertheless revealing and highly expressive of a reality: Portugal is a nation on the rise, turned towards overseas conquests and led by a new dynasty with a mental and cultural background that is completely different from the previous one. Its need and urgency to legitimise itself given the controversial accession of its first king,

routes. Reading about Lisbon's *Posturas* (that is, municipal laws) conveys a sense of the rhythm and intensity of life in its busy streets and squares. Within the rich human context that makes up this dynamic city, there is ample evidence of religious minorities (Muslims and Jews), slaves and a variety – in terms of origin – of European foreigners, as well as of the communities in which they live. In addition to contributing to the productivity and growth of the city in the most varied fields, the mere existence of the latter reflects a remarkable exercise in interculturality as a hallmark of late medieval Lisbon. Especially since the turn from the 14th to the 15th century, Portugal and in particular Lisbon witnessed the establishment of foreign colonies of European origin. Heterogeneous and with a marked identity, these colonies are defined first by opposition to the Portuguese *Other* and then in relation to the minorities of the kingdom, the Jews and the Moors, as well as other groups of foreigners. Undoubtedly at the turn of the century and more so during the 15th, these communities become increasingly rooted in the population of the city. However, this coexistence is not peaceful. In some respects it is quite the opposite. But the truth is that Lisbon, at that time in full expansion, was simply no longer imaginable without its colourfulness and working frenzy. Despite the complaints of the Portuguese, who sometimes teeter between favouring and limiting, what is clear is that the royal power could not but support the integration of foreigners, who are almost always highly specialised, into the human context of Lisbon. Its role as the axis of European trade networks inevitably had consequences on the demography and sociology of the city.

25 Pedro Picoito, "A Trasladação de S. Vicente. Consenso e Conflito na Lisboa do século XII", *Medievalista*, Ano 4, Nº 4, 2008, pp. 1-11.

26 On the arrival in Lisbon of the ambassadors and the other events that took place there during their presence, see also the testimony of Rui de Pina, "Chronica do Senhor Rey D. Afonso V", in *Crónicas de Rui de Pina*, M. Lopes de Almeida (ed.), Porto, Lello & Irmão, 1977, pp. 577-882 e 759-64.

John I, is only comparable to the voracious ambition that marks its quest to urgently achieve this objective[27].

The identity that the narrator constructs for Portugal and the Portuguese is defined in increasingly tangible detail.

In large crowds, all sectors of society[28] including religious minorities and foreigners – who were notably numerous in Lisbon at that time[29] – co-existed in harmony and accord. They therefore participated freely and even took leading roles in the royal festivities. Africans, Moors, Jews and even savages, i.e. Canarians, were active participants in the celebratory activities surrounding the imperial wedding.

The question of alterity projected here in the coexistence between human groups of such disparate in origins and customs, particularly religious ones, but who are able to function in complete convergence of interests and means, takes on superlative importance because it defines the sociology of the city and one of its emblematic identity traits: it is not necessary to travel far and face numerous dangers and difficulties, since *this* city offers a simultaneous and even harmonious and convivial vision of several completely heterogeneous human communities and cultures living in perfect interculturality – itself as exotic as its component parts[30]. The ambassador identifies this phenomenon and records it with unique relevance in his *Diary*.

There is ample evidence of the political and symbolic propaganda of power that underlie all the initiatives that the ambassadors witness and participate in, including the banquets at the palaces. Even so, the author's description never takes this perspective – of the language and display of power. Instead, he continues to be fascinated by what he encounters and what is offered to his senses. After all, it is important for him to faithfully narrate to his liege in central Europe everything that he experiences and sees in the frontier territory of faraway Iberia.

27 João Gouveia Monteiro, "Orientações da cultura da corte na primeira metade do século XV (a literatura dos Príncipes de Avis)", *Vértice*, 2ª série, nº 5, Agosto de 1988, Lisboa, pp. 89-103; Maria Helena da Cruz Coelho, *D. João I*, Lisboa, Temas e Debates, 2008, pp. 322-391; Rita Costa Gomes, *A Corte dos Reis de Portugal no Final da Idade Média*, Lisboa, Difel, 1995.

28 A. H. de Oliveira Marques, *A Sociedade Medieval Portuguesa. Ensaios de vida quotidiana*, Lisboa, Sá da Costa, 1974; *Idem*, "A população", in *Nova História de Portugal*, Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques (dir.), vol. IV, *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*, Lisboa, Editorial Presença, 1987,pp. 15-45.

29 This is, moreover, a revealing trait of the identity of the coetaneous Lisbon, as well as of the future that awaited the kingdom. See note 23.

30 Ana Paula Menino Avelar, *Figurações da alteridade na cronística da Expansão*, Lisboa, Universidade Aberta, 2003; idem, *Visões do Oriente: formas de sentir no Portugal de quinhentos*, Lisboa, Colibri, 2003; Georges Boisvert, "La dénomination de l'Autre africain au XVe siècle dans les récits des découvertes portugaises", *L'Homme*, 153 (2000), pp. 165-169; Marília dos Santos Lopes, *Identidade em viagem: para uma história da cultura portuguesa*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa Editora, 2015.

In short, everything reflects the might of the kingdom of Portugal and its goal of being an expansionist conqueror, particularly in Africa. The mere exhibition of wild animals in a Lisbon park is a revealing trait of exoticism that speaks of Portugal's possession of overseas territories and consequently of the country's military strength.

The culmination of the process takes place with a speech by a doctor during the celebrations, made to approximately 20,000 people next to the cathedral. He narrates the acts of bravery performed by the Portuguese as the voice and military arm of the Christian faith against barbarians, Saracens and infidels, with particular emphasis on the sovereign way they subjugated the Africans and offered assistance and full obedience to the Holy Roman Church. Furthermore, how they had implanted, enlarged and protected the Christian faith internally and overseas, in many places, including the vast dominion of Ceuta in Africa which constitutes its greatest symbol: "[Ceuta, which] the lord and king of Portugal conquered at heavy and great cost, crushing the Africans, against whom he waged a great fight ... But Almighty God, in an admirable way, granted victory to the Christians."[31]

The crusading action is therefore a mark that cuts across all descriptions, and an unmistakably Portuguese identity trait. On a second level of analysis, it is presented as a duty of all Iberian Christians.

The tournaments and plays performed during the celebrations are particularly revealing of the subliminal message that the Portuguese monarch wants to convey and of his expansionistic projects and strategies.

The superlative image of Afonso V and his dynasty, to the point of disguised messianism, is all too evident: "Then came the king of Portugal, a tall, strong and well-built man, with great pomp upon his horse, armed with a spear and sporting a golden basilisk on his helmet. His brother, the *Infante* Dom Fernando, bore on his helmet the golden head of a lion."[32]

The king of Portugal not only wishes to *be*, he wants to (has to) *appear to be* an imperial figure to the full extent of the concept: the utterly Christian prince who subordinates all his actions to the expansion of the Christian faith and the glory of his people (and the recipient of this message is Frederick III via the voice of his ambassadors). Afonso V definitely knows that *appearance* is an essential element in both the language of power and the political culture of the time in which he lives.

31 *Diary*, 57.
32 *Idem, ibidem*, 43.

The liberality of the king is only matched by the way Portugal emerges as an integrated kingdom without a shadow of separatism or unification problems, precisely the issues that mark the political life of the remainder of the Peninsula – as well as of Italy and Germany, territories consecrated to the emperor who is the intended recipient of this language of power.

Portugal wants to present itself as the main kingdom of the Iberian Peninsula, the one wielding the greatest military and financial power and, most essentially, the ruler of the seas. In fact, its mastery of navigation and naval warfare is strongly emphasised in the author's discourse, particularly when the entourage travels to Italy and entirely by sea after the festivities (see map 1).

Portugal appears as a multicultural kingdom on Christian dominion; and Lisbon, its capital, as a monumental city as cosmopolitan as it is international. This is evidenced, as the author points out, by "the multitudes of men and women of different languages and nations, in various festivities and dances".

In summary, we are witnessing an unequivocal exercise in identity construction that leaves out no components – religion, politics, society, culture, economy and war. The author's expression is decisive, "Oh Portugal, good land!"[33]

5. Portugal defines itself in relation to the *Other*

It is curious to see how the author's descriptions of the events that distinguish Eleanor's voyage to Italy[34], between Lisbon and the port of Livorno, convey a transposition of identity that at the time profoundly marks Portuguese consciousness: from the time the nation was founded in the 12th century, Portugal defines itself as an entity vis-a-vis the civilizational *Other*[35]. In fact, the Portuguese kingdom was born within and from a context of contacts and confrontations between two rival civilizations – Christianity and the Muslim world[36]. Now in the 15th century the same

33 *Idem, ibidem*, 51.

34 On the entourage which accompanied Eleanor to Italy, as well as on the events which took place in connection with the marriage in question, see Arthur Askins, Martha Schaffer, Harvey Sharrer, "A New Set of Cartas de Itália to Afonso V of Portugal from Lopo de Almeida and Luís Goncalves Malafaia", *Romance Philology*, 57 (2003), pp. 71-88; Lopo de Almeida, *Cartas de Itália*, Rodrigues Lapa (ed.), Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1935.

35 Ana Beatriz Fernandes, *A importância do 'Outro' na construção do 'Eu': estruturação de um 'atlas'*, (Tese de Mestrado), Lisboa, Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa, 2015, pp. 3-15.

36 Isabel Rosa Dias, "O mouro na Crónica da Conquista do Algarve", *in* Teresa Amado, *A guerra antes de 1450*, Lisboa, Quimera, 1994, pp. 365-376; José Carlos Giménez, "As representações dos muçulmanos durante a tomada de Lisboa pelos cristãos", *Revista Diálogos Mediterrânicos*, 7 (2014), pp. 53-65; Luís KRUS, "Tempo de godos e tempo de mouros: as memórias da reconquista", *in* idem, *A construção do passado medieval. Textos inéditos e publicados*, Lisboa, IEM, 2011, pp. 93-113.

process of identity construction takes place, but the topic of the foundation of its nationality is transferred to the new reality of the Portuguese Expansion, i.e. to North Africa and Sub-Saharan Africa[37]. In other words, there is a transposition of the negative image of the Iberian Muslim to the North African Muslim in the light of a new politico-military and geographical framework: the fighting now takes place on Islamic territory and always from the perspective of conquest and expansion of the Christian faith[38]. In this context, there is also a transposition of the negativity attributed to the former and fuelled by centuries of confrontation in the context of the Iberian Reconquista to the latter[39].

Exactly the same phenomenon will take place in the 16th century with the arrival and settlement of the Portuguese in the East. Here the transposition will be from the Iberian and North African Muslim to the Ottoman Turk, the new and fearsome champion of Islam, who in the eastern lands competes with Portugal for military, economic and naval supremacy[40].

The negativizing image of a natural warlike opponent of the North African Islamist predominant among the Portuguese cultural and political elites of the 15th century is thus justified, and it will prevail for a very long time.

In the part of the *Diary* that concerns Portugal, the author shows he has the necessary sensitivity and insight to realise that the confrontation with the Muslim *Other* is a structuring element of the Portuguese collective mentality, especially of the nobility, and of the royal dynasty's identity. This confrontation is not only seen as *natural*, but also implies a burden of *obligation* to continually wage a *just war*, i.e., the war against Islam, the common enemy of Christianity[41] .

This military-religious determinism present in the top echelons of Portuguese society can be sensed from the *Diary*. The direct and indirect references to North

37 José da Silva Horta, "A imagem do Africano pelos portugueses antes dos contactos", in *O Confronto do Olhar, O Encontro dos Povos na Época das Navegações Portuguesas*, António Luís Ferronha (coord.), Lisboa, Editorial Caminho, 1991, pp. 43-69.

38 Isabel Mendes Braga, "As relações Mouros / Cristãos nas Crónicas marroquinas de Gomes Eanes de Zurara", *Eborensia*, 19/20 (1997), pp. 171-180; Natália Albino Pires, "A imagem do outro na Crónica da Tomada de Ceuta pelo Rei D. João I de Gomes Eanes de Zurara", *Medievalista*, 20, 2016, pp. 1-22; Sylnier Moraes Cardoso, "A oposição mouro-cristão na narrativa de Gomes Eanes de Zurara", in *Anais do I Congresso Nacional e II Regional de História da UFG,* Jataí, 2008, pp. 1-12.

39 Josiah Blackmore, "Imaging de Moor in Medieval Portugal", *Diacritics*, vol. 36, n. 3/4, 2006, pp. 27-43; Maria Filomena Barros, *Tempos e espaços de mouros. A minoria muçulmana no reino português (séculos XII a XV)*. Lisboa, FCG/FCT, 2007; Rui Manuel Loureiro, "A visão do Mouro nas Crónicas de Zurara (The view of the Moor in the Chronicles of Zurara)", *Mare Liberum*, 3 (1991), pp. 193-209.

40 Paulo Catarino Lopes, "Imagined alterity: an unprecedented Portuguese view of the Ottoman Turk in the early 1500s", in *Il Mito Del Nemico. Identità, alterità e loro rappresentazioni,* Irene Graziani e Maria Vittoria Spissu (a cura di), Bologna, Minerva, 2019, pp. 205-212.

41 In order to be *just*, war has to have religious legitimacy.

African Islam contained in its pages reveal the Portuguese people's perception of these Southern opponents, as well as their attitudes and judgments about their civilizational difference.

Finally, they point to the existence of a mental barrier separating the Portuguese/Christian from the North African Muslim O*ther*. But this barrier is mainly religious, that is to say, Muslims are not a civilizational *Others,* nor are they treated with hostility as such because they share with Christians certain characteristics of civilization (in terms of language, clothing, food, adornments, armament, and even values). In fact, they are essentially a cultural *Other*, because only their religiousness is in opposition to Christians and arouses inherited antagonisms.

Several passages in the *Diary* suggest details – particularly in terms of the human element participating in the celebrations of Eleanor's marriage to Frederick III – which reveal that the religious barrier is sometimes overcome, so that European Christians fraternize or even collaborate with their Muslim counterparts on a reciprocal basis.

In the final part of the account, concerning the Iberian territory, it is worth noting the identity reference to the kingdom of Majorca, which "used to belong to barbarians and now belongs to Aragon"[42]. The German ambassador's voice seems to indicate that this is the direction and destiny of the Iberian Peninsula, although it remains a deeply fragmented territory, both politically and religiously (the fact that the kingdom of Grenada persists and stubbornly continues to resist is proof of this). A direction that points to the total Christianisation of Iberia and whose next stage will *naturally be* the armed Christian expansion into Moroccan territory, with Portugal playing a particularly important role in this since it already vehemently started this same conquering movement – it is not casual that the author cries out in lamentation: "O Africa, good and fertile land! But how few Christians are."

Valckenstein therefore sees the Iberian Peninsula's Christian identity as the element that can heal the deep political divisions that mark it, and ultimately achieve the end of the Muslim presence in the territory. It is the use of the *Christian identity*, on the one hand, as the legitimating mechanism par excellence of waging a *just* war, and, on the other, in the opposite direction, as a mandatory condition for peace among non-Muslim Iberians (except for the Jewish element).

In his discourse, one senses the righteous pioneering spirit of the Iberians, particularly the Portuguese, who once again take on the role of protagonists of the European expansion that is already under way.

42 *Diary*, 61.

6. The centrality of the urban world

At this point, we should mention a central aspect of identity in Valckenstein's *Diary* in relation to the Iberian territory he travelled through: the spaces of power evoked and in some way represented are not all the same; they differ in content and consequently in value. The author reveals a methodology for evaluating these places, adopting specific and rigorous criteria. We are therefore witnessing an unequivocal hierarchy of the physical landscape regarding the spaces of power, with the urban world shown to be at the top.

The Iberian points of arrival/departure, i.e., the spaces of power that include the itinerary taken by the imperial delegation, have a typology structured into six types of places – urban centres (cities/towns and castles), principalities, kingdoms, provinces, duchies, and localities that are specifically religious, such as isolated hills and monasteries.

As can be seen in Table 1, the urban centres, with 17 occurrences of a total of 32, form the large majority of the places of arrival/departure in the itinerary presented in the *Diary*. There is a huge discrepancy even in relation to the next category, kingdoms, which have 8 references, i.e. less than half.

Table 1
Typology of places of departure/arriva*l*

Typology	**References**
Urban centers	17
Principates	1
kingdoms	8
Duchies	1
Provinces	1
Specific religious sites (eg, hills)	4
Total	**32**

These figures reveal the author's preference for urban centres in the politico-territorial representation of the Iberian Peninsula and in its construction of identity as a whole, i.e. beyond the different nationalities that make it up. In fact, the city/castle binomial is unequivocally the structuring element of both the itinerary and the spatial landscape conveyed in the *Diary*. It is clearly the common thread that lends unity and meaning to the narrative.

What is more, having arrived in the Iberian Peninsula the author writes on several occasions that they completed the stages of the itinerary by passing "through

cities" or through "cities and castles", which becomes a defining element of the space they travelled through. There is a constancy and expressiveness in both these forms of evoking places that ensures their centrality in the order of the discourse and transforms them into genuine *measurements of space* on the part of the author. In other words, cities and castles in fact become milestones that define and operationalise the itinerary to be taken. The urban dimension therefore functions as a vital instrument and mechanism in the development of the narrative.

On the other hand, the elements that he evokes (and values) the most when describing the places where he travels – religion, education and buildings, particularly temples and secular palaces – are almost always subordinated to the guiding principle of the urban dimension.

For all these reasons, and analysing the Iberian route of the ambassadors in a cartographic plane (see map 1), one piece of information stands out as indisputable: the centrality of the urban world in the representation of the Iberian Peninsula. This is the backbone of his identity building.

The cities are the elements that organise and give meaning to the territory. It is through them that both secular and religious powers operationalise their activities and pursue their planned objectives.

A special mention on the topic of education, since the author focuses on this element six times during his Iberian itinerary: education is a distinctive mark of the most powerful and thriving medieval cities, materialised in the *Diary* through the figures of the University, the College and the General Study. In fact, it is worth noting the traveller/narrator's care to record the existence of a *university* whenever there is one in the cities where he passes. Such observations reveal his criteria as a traveller, ambassador, and *foreigner* (what is really important for him to highlight in his experience of the routes in this peripheral territory of Western Christendom). The conclusion is enlightening: in his world view the places that produce and transmit *high knowledge* are of paramount importance. The university is a medieval institution which is undoubtedly crucial in the appraising eyes of this traveller.

While the evocation of religious elements during the journey sometimes involves non-urban spaces, education is always mentioned in the context of describing and classifying a city. This is one of the main distinctive elements, alongside the elites' buildings such as palaces, or religious temples.

If we widen the spectrum of analysis to touch on the specific themes of medieval travel literature, we become aware of a fundamental fact: Nikolaus Valckenstein's

view helps to legitimise the premise that the centrality of the urban world is one of the narrative procedures that prefigure the genre of medieval travel accounts.

In fact, taken as a whole, medieval travel books form a multifaceted genre. They are works with diverse characters based on equally differentiated purposes. However, although in a variable way and without any established standard the common practice of resorting to a set of narrative procedures ensures that the texts comprising this diversified genre have an autonomous literary form in the panorama of medieval prose – a literary form which in essence offers a fairly clear view of how the world and reality were seen in the Middle Ages, while at the same time it is a vital source for understanding very different aspects of medieval culture.

The most important thing in a medieval travel book – what creates its true narrative order – is space, not time. Intimately associated with the itinerary, the spatial order materialises in the places travelled through and described. At this point, as Valckenstein's *Diary* proves, we come cross an essential piece of information: during the journey not everything takes on the same importance for the traveller, who is forced to choose and select the fundamental milestones of the itinerary, i.e., the cities.

In medieval travel books, of which this account is a prime example, the city is the essential reference index through which the description of the itinerary is carried out. In this way, urban centres become true narrative nuclei around which the rest of the narrative, the account of the journey, is organised. So much so that when there are no cities at some point in the itinerary, there is a sudden acceleration in narration time and in the space travelled though. The presence of an important city, on the contrary, slows down the temporal rhythm and expands the narration.

A medieval city is a centre of power par excellence, a superior, necessary and vital space. This fact is not unconnected to the urban awareness that invaded Europe from the 12th century on, which clearly determines how authors think and, above all, how they unveil the world in their accounts.

Three essential foundations ensure that cities have a very specific place in the worldview of medieval humankind: isolation (in the sense of individuality and demarcation of what surrounds it), solidity (security and protection from what comes from outside, materialised in walls and in "personal" armies) and verticality (in the sense of grandeur and power)[43].

43 Paul Zumthor, *La Medida del Mundo - Representatión del espacio en la Edad Media*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 108-140.

Today, a city is a space that is wide open to the outside and easy to reach, but where insecurity and extreme forms of misery are rife. In the Middle Ages, it symbolised the opposite. The city is Order. Its centrality to the region where it is placed somehow distances it from rurality and from the wilderness outside, where disorder, violence and chaos reign. What lies beyond the city walls is the antithesis of what its inhabitants seek in its streets, squares, steeples and markets.

On the other hand – and Valckenstein's *Diary* is conclusive proof of this – a city is always associated with education, study and science. It is a space of knowledge, because it is in a city that the greatest of all centres of knowledge is located: the university.

7. Final Notes

Valckenstein's *Diary* contains, in short, a diverse set of identity platforms that overlap in a complementary way, creating a coherent whole. Three of them take on a special role due to their level of detail as well as their focus on the collective mentality, particularly the political culture of that time: namely, the pursuit of political strategies of an international dimension through royal marriage as a characteristic of Western Christendom; the centrality of the urban world in the Iberian Peninsula; and the objective and unmistakable design of the militaristic and expansive spirit of a people and a nation whose ruler at the time already revealed political strategies and imperial ambitions.

These are the most important records of identity-building processes in Valckenstein's testimony[44]. However, although they are brief, other accounts are as revealing as they are striking, such as those related to Santiago de Compostela and Galicia itself, Barcelona or Zaragoza.

The unfolding of the itinerary on the part of the author until his arrival in the city of Lisbon is fast-paced and concise, i.e., the descriptions reveal true discursive economy. This is the tone and style he uses in constructing his narrative up until that vital point in the itinerary he has to follow. However, at no time does this *methodological* stance imply a lack of appraising judgment or of rich perception and representation. In fact, he always evokes and highlights the aspects he considers to be central as definers and identifiers of the places he visits. Therefore the economical wording in no way detracts from his intention to assess or his inherent perceptiveness.

44 Identity is always a construction.

But it is in Lisbon, the core of his mission, that Valckenstein's discourse expands into richly woven details and descriptions in terms of evaluating the *Other* and the construction of identity[45]. His narration of the events taking place in the kingdom of Portugal's leading city all too clearly shows his judicious eye as an imperial envoy and a traveller of the late medieval period, as well as what he singles out as identity traits in his assessment of Portugal and of the Iberian Peninsula.

As testimony to an itinerary and a diplomatic mission, Valckenstein's *Diary* demonstrates how the travel is structuring of the identities at stake and a space of knowledge of the cultural hybridizations that mark societies, functioning at the same time as an identifying memory[46].

On the other hand, this impressive testimony proves the existence of links and of an increasingly intense international culture of business and diplomacy in the Portuguese royal court[47]. After all, from the marriage between Frederick III and Eleanor, derived a new direction in the relations between both monarchies, such as economic growth[48], social movement, and a political approach which, at the beginning of the 16th century, was to be renewed with a new and important marriage, between Isabel of Portugal (1503-1539) and, at the time, Charles I of Spain (who, five years later, will be crowned as Charles V of the Holy Roman-Germanic Empire)[49].

It should also be noted that Valckenstein's *Diary* contains a variety of data for the study of the practice of travel in the Late Middle Ages, such as the conditions and means involved[50] or the difficulties and dangers to which travellers were exposed. This is a matter that falls outside the scope of this reflection, but we are obliged to mention it due to the importance it holds for us.

45 The themes of identity and otherness are inextricably linked not only because the individuality of each subject is built up in the dialectical confrontation with *others*, but also because paradoxically each man affirms himself as dialogic multiplicity. Nora Moll, "Imágenes del outro", *in* Armando Gnisci, *Introdución a la literatura comparada*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 347-389; Paul Ricoeur, *Soi-Même Comme Un Autre*, Seuil, Paris, 1990.

46 Pedro Martínez García, *El cara a cara con el otro: la visión de lo ajeno a fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna a través del viaje*, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, Peter Lang, 2015; Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989.

47 Manuela Mendonça, *As relações externas de Portugal*...; Saul António Gomes, *D. Afonso V*....

48 A. H. de Oliveira Marques, *Hansa e Portugal na Idade Média*, Lisboa, Ed. Presença, 1994, pp. 97-129.

49 António Carlos Martins Costa, "O casamento...", *Medievalista*....

50 We are referring to the important topic of materialities.

Map 1. Journey of the ambassadors of Frederick III from Neustadt (Salzburg) to Livorno (Italy).

Fig. 1. Enea Sílvio Piccolomini (later Pope under the name of Pius II) introduces Eleonora of Portugal to Frederick III (detail), fresco in the Piccolomini Library, Duomo, Siena.

Vestimenta e identidad territorial en la literatura de viajes en la Baja Edad Media

Clothing and territorial identity in travel literature during Late Middle Ages

Alba Rodríguez Silgo
(Universidade de Santiago de Compostela)

1. Libros de viajes medievales peninsulares

La vestimenta forma parte de la identidad colectiva de un pueblo, siendo reflejo de las razones económicas, políticas, sociales, culturales, etc. que lo enmarcan dicho y, como se verá, vector de diferencia. Esta proyección en el vestir de las poblaciones ha sido recogida en los distintos cuadernos medievales de viajes y de peregrinación como elemento a tener en cuenta como marco definitorio e integrador de un colectivo. Desde peregrinos y mercaderes hasta embajadores y caballeros recogen sus testimonios y experiencias sobre las gentes que encuentran a su paso y sus vestimentas, así como el nombre concreto de algunas prendas que de manera más o menos consciente se entienden como marca diferencial. Es decir, que los escritos de viaje muestran una visión individual de un colectivo que por sus diferencias dista del concepto preestablecido en la consciencia del escritor, de su experiencia personal. De este modo, la lectura puede hacerse en una doble dirección. Por un lado, los que viajan a la península procedentes de otros territorios que reflejan en sus escritos aquellas prendas y costumbres que les son ajenas, por ejemplo Aymeric Picaud en su *Liber Sancti Iacobi* del siglo XV, que relata la peregrinación a Santiago de Compostela desde Francia; el *Trachtenbuch* de Christoph Weiditz del siglo XVI, que refleja en sus imágenes algunas de las prendas más características de la península o el diario de Roger Machado del siglo XV –embajador inglés de Enrique VII en la corte de los Reyes Católicos. Por otro, los procedentes de la península ibérica que viajan al exterior y que recogen referencias a tejidos y prendas no utilizados en los territorios bajo control de la monarquía hispánica,

como *La Embajada de Tamorlán* de Ruy Gonzalo de Clavijo, escrita en el siglo XV como crónica del viaje diplomático a Samarcanda ordenado por Enrique III de Castilla; *La Fazienda de Ultramar* del arzobispo Raimundo de Toledo que constituye un itinerario geográfico e histórico como guía de peregrinos del siglo XIII a Tierra Santa o *La Gran Conquista de Ultramar* de Alfonso X o Sancho IV —autoría discutida—, una crónica muy novelesca de la conquista de Jerusalén durante la Primera Cruzada y que data del mismo siglo. Este tipo de obras evidencian la heterogeneidad de los grupos culturales que ocupan el territorio de la península ibérica y también de aquellos con los que se establecen relaciones, revelando, en medio de estas diferencias, los elementos compartidos. Los libros de viaje son, a su vez, relatos de viajeros que a través de su propia experiencia y de su observación relatan —con inevitable sesgo de parcialidad— las distintas realidades en las que se encuentran inmersos. En época medieval, esto significaba fundamentalmente una prosa comparativa de los aspectos visibles, sin profundizar en cuestiones políticas, económicas, culturales, etc. De tal modo que este artículo tratará de arrojar luz sobre algunas cuestiones que vinculan el análisis puramente visual recopilado en algunos ejemplos de literatura de viaje y las características de la vestimenta de la Península Ibérica durante la Baja Edad Media.

Es cierto que existe un amplio abanico de categorías, dentro de la propia literatura de viajes, que podrían ser tenidas en cuenta para entender el cariz de los análisis facilitados con respecto a la indumentaria, desde los viajeros de Dios o peregrinos y otros viajeros de ida y vuelta; a los viajeros sólo de ida, como los emigrantes; o incluso los viajeros estacionales, como los estudiantes o los pastores de los rebaños trashumantes; los viajeros a todas y ninguna parte, como los predicadores y los justadores; los viajeros de ficción, como los caballeros andantes; y los viajeros muertos, como los cadáveres de reyes y nobles o las reliquias[1]. No obstante, las referencias que vamos a utilizar en este artículo concreto se centran principalmente en dos tipos de viajeros: los viajeros de Dios y el resto de viajeros de ida y vuelta, como reyes, embajadores o soldados, que son precisamente los que más atención presten a la descripción de la indumentaria. Ambos nos facilitarán una visión global y generalizada de la situación en la Península Ibérica. Mientras los libros de peregrinos muestran realidades más humildes, los de los viajeros de ida y vuelta están, normalmente, más relacionados con la corte y las clases sociales más acomodadas. En ambos casos se reflejan, a través de las diferencias en la vestimenta que los autores dejen a la vista, cuestiones económicas y políticas vinculadas fundamentalmente con las diferencias económicas y, consecuentemente, sociales. Así, por ejemplo, en el adiós al Cid tras convocar a sus vasallos, don Rodrigo les dice:

1 Jose Ángel García de Cortázar, *Los viajeros medievales*, Historia Hoy, Santillana, Madrid, 1996, p. 9.

> *"A los que conmigo vengan que Dios les de buen pago /también a los que se quedan contentos quiero dejarlos*[2]*"*

a lo que uno de sus seguidores, don Álvar Fáñez contesta:

> *"Con vos nos iremos, Cid, por yermos y por poblados /no os hemos de faltar mientras que salud tengamos /y gastaremos con vos nuestras mulas y caballos /y todos nuestros dineros y los vestidos de paño /siempre querremos serviros como leales vasallos"*[3].

Esta referencia a los vestidos de paño es una alusión a una clase social humilde, a un grupo de exiliados que acaba de ser despojado de sus pocas riquezas, pero al mismo tiempo, nos permite entrever la importancia que se le otorgaba a las prendas, un valor próximo al de las monturas de los caballeros — su principal herramienta de trabajo y símbolo de poder y estracto social.

2. Complejidad de la vestimenta de la Península Ibérica

Dentro de este marco geográfico, que puede ser entendido más o menos de manera unitaria, se dan características comunes en la vestimenta, elementos que, a caballo de los preceptos religiosos, incluso traspasan las fronteras peninsulares y tienden a una unificación más allá de los territorios de las coronas hispánicas. De ahí que se encuentren prendas comunes no sólo dentro de la península, como también con otras realidades europeas. Es el caso, por ejemplo, de prendas interiores como calzas, denominadas en el mundo anglosajón como *hoses* o *chausses*, prendas semiinteriores como el jubón, denominado por los anglófonos como *kirtle* o prendas de debajo como la saya[4] o gonela cuyo nombre franco era *gonelle*. Es decir, que existía una tendencia a la homogenización de las prendas, probablemente fruto de dos factores. En primer lugar, la existencia de un pasado común romano que se extiende a pesar de la caída del Imperio y funciona como adstrato. Es el caso, por ejemplo, de los restos encontrados en la tumba de la reina merovingia Arnegonde (550 - 570 d.C.) en París, que fue enterrada con una camisa de lino fino y un vestido de seda violeta encima con la hechura de una *stola* romana y un velo que llegaba hasta la cintura sujeto con una fíbula también romana de oro esmaltado. De hecho, toda la base de las prendas medievales, sobre todo en una época temprana, están

2 Anónimo: *El Cantar del Mío Cid*, 1200, p. 1 Disponible online: https://www.cjpb.org.uy/wp-content/uploads/repositorio/serviciosAlAfiliado/librosDigitales/Cantar-Mio-Cid.pdf.

3 Anónimo, *Cantar del mío Cid*, p. 1.

4 La saya, nombre que recibe en la corte castellana, o gonela, nombre que recibe en el reino de Aragón muestra dos tipologías posibles, tal como ha estudiado Carmen Bernís. Una más holgada de corte sencillo, plegada en la cintura por el cinturón y con la falda cerrada o abierta y otra mucho más ajustada al talle, con una abertura cerrada por una cordonatura en uno de los lados que se conoce como saya encordada. *Vid*. *Cristo y la Samaritana* de Bernat Martorell (1445 – 1452) en la Catedral de Barcelona.

relacionadas con las túnicas talares propiamente greco-romanas, desde el brial o el sayo hasta la garnacha[5] o el tabardo[6]. En segundo lugar, la fervorosa expansión de la religión cristiana y la necesidad de adoctrinar a través de la apariencia debido al alto índice de analfabetismo, que dificultaba la comprensión de las escrituras — siguiendo aquí la misma lógica que llevó a realizar las detalladas portadas de las catedrales como representación legible de la fe cristiana. En lo que respecta a la indumentaria, esta fe se hizo sentir con el aumento del número de prendas sobre el cuerpo. Se pasó, así, de apenas dos en época greco-romana a seis[7] en época medieval, posiblemente relacionado con la necesidad de cubrir el cuerpo, entendido éste como fuente de pecado.

No obstante, pese a la existencia de rasgos y prendas comunes en los distintos territorios, existe en la Península Ibérica una serie de características y particularidades propias, que responden a diversos factores. Por un lado, a las diferencias climatológicas entre el norte y el sur. Los ojos del extranjero Aymeric Picaud del siglo XII[8] recogen:

> *"Navarros y vascos son muy semejantes en cuanto a comidas, trajes, y lengua, pero los vascos son algo más blancos de rostro que los navarros. Estos se visten con paños negros y cortos hasta las rodillas solamente, a la manera de los escoceses, y usan un calzado que llaman albarcas, hechas de cuero con pelo, sin curtir, atadas al pie con correas, que sólo resguardan la planta del pie, dejando desnudo el resto. Gastan unos capotes de lana negra, largos hasta los codos y orlados a la manera de una paenula, que llaman sayas [...]. Suele decirse que descienden del linaje de los escoceses, por la semejanza a ellos en sus costumbres y aspecto. [...] Después de la tierra de éstos, una vez pasados los Montes de Oca, en dirección a Burgos, sigue la tierra de los españoles, a saber, Castilla y Campos. Esta tierra está llena de tesoros, abunda en oro y plata, rica en paños y vigorosos caballos, abundante en pan. [...] En*

5 La garnacha era una prenda amplia y larga, con forma acampanada y, por lo tanto, despegada del cuerpo. Era considerado por los cristianos como un traje honesto y discreto, adecuado para el luto y la vida religiosa. Se superponía a la saya o al brial. Era realizado en telas costosas como el damasco blanco, el terciopelo carmesí o el cetí negro, y puede verse en el *Camino del Calvario,* de Juan de Pinilla, 1470 - 1480, en e Retablo de San Marcial en la Catedral de Ávila.

6 El tabardo era un sobretodo con el que se designa a una prenda de abrigo para el camino, inicialmente, con largas mangas colgando y abiertas que caían desde los hombros. Ejemplo: Virgen de los Reyes Católicos, 1491 - 1493, Museo del Prado.

7 Gonzalo Menéndez Pidal y Carmen Bernís Madrazo en *La España del siglo XIII* (páginas 51-102) recogen seis series para la vestimenta tanto masculina como femenina: 1. ropa interior, 2. ropa semiinterior, 3. ropa de debajo, 4. ropa de encima, 5. sobretodos, 6. mantos y capas.

8 El *Codex Calixtinus* es el nombre de un manuscrito iluminado de mediados del siglo XII. En él se reúnen sermones, himnos, milagros, relatos de la *traslatio* del apóstol Santiago, textos litúrgicos y piezas musicales relacionadas. En su Libro V recoge una guía del peregrino por el Camino de Santiago, con consejos, descripciones de la ruta y sus gentes, así como las costumbres locales y diferencias entre los pueblos a lo largo del camino.

> *la tierra de los gallegos [...] escasa en pan de trigo y vino, pero abundante en pan de centeno y sidra, bien abastecida en ganados y caballerías, en leche y miel y en pescados de mar grandes y pequeños; es rica en oro, plata, y en tejidos y pieles silvestres, y en otras riquezas, y hasta muy abundante en valiosas mercancías sarracenas"*[9].

Las abarcas, utilizadas sobre todo en distintas partes del norte —cantabras, navarras, asturianas— son un calzado rústico, que, de hecho, ha sobrevivido hasta nuestros días, elaborado principalmente de cuero crudo, que cubre solamente la planta del pie, y se asegura con cuerdas o correas sobre el empeine y el tobillo. Este calzado está relacionado con los trabajos de campo y realizado por los propios campesinos para autoconsumo[10]. Para zonas de clima cálido, las suelas —de origen también humilde— configuraban el calzado más cómodo, recurrente y económico. Las suelas son lo que hoy conocemos como sandalias, pero no deben confundirse ya que las sandalias eran hasta el siglo XVIII un tipo de calzado con suela alta. Estas suelas aparecen relacionadas fundamentalmente con frailes menores y órdenes mendicantes; de hecho, aún hoy en día se mantiene entre ellos este nombre.

Además de estas diferencias por la climatología, existe también una diferencia cultural y religiosa producida por la presencia árabe-islámica. Así pues, vestimentas como la aljuba[11], el albornoz[12], el alquice[13], la alcandora[14], el zaragüelle[15] o la almejía[16], revelan en su nomenclatura y morfología la influencia islámica, lo mismo que ocurre con los tejidos con los que este tipo de prendas eran confeccionadas: seda, albadén, camelín[17], etc. En las *Andanças y viajes de un hidalgo*

9 Aymeric Picaud, Libro V, *Codex Calixtinus* Alvarellos Editora, A Coruña, p. 27-31.

10 El coste de la confección de las abarcas era asumible, unos *18 dineros* el par mientras que unos estivales —el calzado más caro— costaba siete veces más que una abarca y 4 veces más que un zapato de uso normal.

11 Las aljubas, o algupas como son citada en algunos textos castellanos eran una prenda cerrada, ceñida en el torso y holgada desde la cintura, con mangas amplias en los hombros que se iban estrechando hasta la muñeca. Su nombre procede de la palabra árabe *al-yubba*, que significa túnica.

12 El término albornoz, también de procedencia árabe, *al-burnus* o *al-burnusum*, hacía referencia a un tipo de tejido que consistía en hilos de lana muy retorcidos a modo de cordoncillos y con el que se hacía un tipo de prenda, que se denominó con el mismo término, que repelía el agua.

13 El alquince era un manto árabe que se vendía tras ser confeccionado en el telar, con forma rectangular, y que también puede ser considerado un tejido al no disponer de morfología definida.

14 La alcandora o camisa labrada es recogida por docenas en los guardarropas de Isabel la Católica o de Margarita de Austria, y en los inventarios de Juana I se describen más de doscientas.

15 Los zaragüelles o greguescos, *sarāwill* o *sarāvilat*, eran calzones sencillos, de anchura variable y largos hasta el tobillo, confeccionados de una sola pieza de tela, por lo que solían quedan plegados horizontalmente.

16 La almejía, vocablo árabe que procede de la palabra *al-mahsija,* era una prenda de encima o túnica hecha de lino o lana de gran calidad, de uso exclusivo para clase sociales altas.

17 El albadén es un tipo de seda árabe reforzada. Su nombre procede de la palabra árabe *al-bi tāna*, tejido empleado para forros. Por su parte, el camelín, era un tejido realizado con pelo de camello o cabra. Este término deriva del árabe *kham* o *klamlat,* cuyo significado es 'peludo' y se utiliza para designar ciertos tejidos velludos.

español de Pedro Tafur[18] se hace alusión a los tejidos moriscos que el propio escritor consideraba como propios:

> *"Las mujeres* [de Caffa]*, e aún los más de los onbres, se visten de aquella seda de allá delgada e de labores menudas como estas moriscas, e los onbres traen gavanes de fieltro delgado como paño, e ansí los pisan e non tienen costuras; sus armas son simitarras e arco e frechas"*[19].

Estas diferencias no solamente eran visibles en la confección y el tejido de las prendas de influencia árabe sino incluso en la producción de las mismas. En el libro de las *Bienandanzas y fortunas* de Lope García de Salazar[20] se recoge:

> *Muerto este Avderrame [Avderrame, XXI rey de los moros d'España] como su padre, que fue mucho buen rey e crió muchos buenos criados e fazíalos cavalleros e encavalgávalos e armávalos bien, éste fizo los fuertes alcáçares en España e fizo los telares con que feziesen en España los finos paños de oro, que antes no avían. Éste traxo las aguas de las altas sierras por caños a las villas. Éste fue el primero moro que en España puso su nonbre en la moneda. Éste dexó las dézimas a los moros quando no las avía menester.*[21]

De hecho, las tenerías andaluzas se habían hecho famosas en todo occidente por su manera de tratar la piel, especialmente en Córdoba, proporcionando un producto conocido como *cordobán*, un cuero de cabra de alta calidad que se obtiene tras la curtición vegetal. Otro ejemplo lo constituye el brocado que, pese a su

18 Pedro Tafur en su obra *Andanças y viajes* escrita en 1454 relata su periplo por algunas de las más importantes ciudades y regiones europeas del momento — Bruselas, Bohemia, Viena, Venecia, Creta, Rodas, Crimea, Roma, Constantinopla, etc. — y nos cuenta la calidad de los tejidos venecianos realizados en seda y repletos de brocados y el hábito de cambiarse de prendas, como símbolo de riqueza, durante las fiestas de la zona. Además, realiza alusiones a las prendas que él conoce de su Castilla natal cuando al referirse a las gentes de Adrianápolis explica que cubren sus cabezas con lienzos y sombreros hechos al modo del tocado de las Huelgas de Burgos. De este modo comprobamos que, para adquirir una visión más completa de la vestimenta en el territorio peninsular, resulta imprescindible analizar tanto los libros de viajes de foráneos como los libros de viajes escritos por peninsulares.

19 Pedro Tafur, *Andanças é viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos*, Madrid, M.Ginesta, 1984, p. 166 Disponible online: https://archive.org/details/andanasviajesdeo1tafugoog/page/n197/mode/2up.

20 Las Bienandanzas y fortunas de Lope García de Salazar es una obra completa de veinticinco volúmenes que mezclan historia, leyenda y tradición. Trata de convertirse en una enciclopedia histórica que cubre desde el origen del mundo hasta mediados del siglo XV, temas como: la creación del mundo, el diluvio universal, la torre de Babel; la división de los reinos de Francia, Bretaña, Flandes y Borgoña o el propio Ducado de Milán; y, en lo que respecta a acontecimientos ocurridos en la península, comienza con la invasión de los romanos, la llegada de los godos, el dominio musulmán o la división de los reinos de León, unión de Castilla y León, reino de Navarra, reino de Portugal y el reino de Galicia.

21 Lope García de Salazar, *La historia de las bienandanzas e fortunas*, Madrid, 1884, p. 585. Disponible online: http://www.biblioteca-antologica.org/es/wp-content/uploads/2017/07/GARC%C3%8DA-SALAZAR-Bienandanzas-e-Fortunas.pdf.

origen chino, llegó Europa occidental a través del comercio levantino. Pedro Tafur al respecto de los brocados explica:

> *"Yo vi por Carnestollendas [Venezia] fazer una fiesta en el palaçio mayor del Duçe, que fizieron momos, e venían dos galeras por la mar, e fingieron que la una traya al Emperador, e veníen con él treynta cavalleros vestidos de brocados, e en la otra un Maestre de Rodas vestido de vellud negro, e resçibíenlos las damas, todas vestidas de brocado e muy ricos firmalles, e çiertamente yo vi tal que mudó tres vestidos en aquella fiesta, e non fue mucho, que aquellos eran gente mediana de la çibdat, e non de los mejores nin más ricos, pero la fiesta non se podía mejorar"*[22].

Incluso el portar o no una prenda podría ser identificativo de culturas. Así por ejemplo, entre moros era frecuente el ir descalzos; entre cristianos era relativamente raro. Es más, en las referencias pictóricas como las que se encuentran en los *Manuscritos Alfonsíes*, cuando un cristiano va descalzo es interpretado invariablemente como un niño, un loco, un mendigo o alguien que trabaja en una profesión que requiere la utilización de los pies, caso de los torneros o trilladores[23]. En el caso de los judíos, la documentación gráfica o documental en lo que a ropa se refiere, es muy escasa. No obstante, a grandes rasgos, las prendas que portaban eran muy similares a las de los árabes: túnicas talares, a menudo de forma arcaizante.

Estas diferencias territoriales, más visibles en los primeros años de la Edad Media, intentaron ser erradicadas con la unificación de las coronas de Castilla y Aragón. Para mostrar un territorio unido, cristiano y fuerte, los Reyes Católicos propusieron un modo de vestir unitario, que pretendía suprimir los rasgos de identidad de los diferentes pueblos peninsulares y que se combinaban con otras políticas de homogenización más o menos agresivas. De este modo, prendas como los zaragüelles o la al aljuba —que se ensanchó ligeramente para convertirse en una prenda de encima—, técnicas como el tratamiento de la piel o el brocado y tejidos como la seda fueron rápidamente asimiladas por la corte castellana y aragonesa como propias. No obstante, pronto no hubo cabida para aquellos que no abrazaron la fe verdadera y árabes y judíos fueron expulsados[24] — aunque sus indumentarias y sus modos de producción permanecieron. El método de imposición de la indumentaria pivotaba alrededor la corte, es decir, la figura del monarca

22 Tafur, *Andanças e viajes,* p. 210.

23 Gonzalo Menéndez Pidal y Carmen Bernis, *La España del siglo XIII*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1986, p. 101.

24 Antes de la expulsión, los musulmanes y judíos estaban ya obligados a identificarse en público, de un sólo vistazo y bajo amenaza de penas económicas e incluso de prisión. Los primeros lo hacían con una luna azul turquesa en el hombro derecho y los judíos con una rodela bermeja en la parte izquierda del pecho.

era usada como emblema y debía ser reproducida por cada miembro de la corte o noble que aspirase a formar parte de ella. De esta manera, el embajador inglés Roger Machado, al llegar a la corte de los Reyes Católicos, recoge sus primeras impresiones con respecto a la vestimenta de los monarcas.

> *"Era alrededor de las siete en punto de la tarde antes de que los embajadores fueran convocados, y la luz del día ya se iba yendo, pero se les fue a llamar con gran acompañamiento de antorchas. Cuando fueron conducidos al palacio donde se hallaban los soberanos, los encontraron en una gran estancia sentados bajo un rico dosel ceremonial de paño de oro. Y en medio de esta tela real destacaba un escudo dividido con las armas de Castilla y Aragón. Y el rey lucía una exuberante ropa de hilo de oro, tejida enteramente de oro y festoneada con una rica orla de preciosa marta cebellina; y la reina estaba sentada a su lado, cubierta con un rico traje de la misma ropa tejida de oro que llevaba el rey y confeccionada a la moda del país, tal y como las llevan actualmente las damas del reino. Y sobre dicho traje colgaba una mantilla de terciopelo negro, toda veteada do grandes agujeros, corte para mostrar bajo el terciopelo el tejido de oro con que se había vestido"*[25].

Los reyes se ponían sus mejores galas para mostrar la fuerza y riqueza de su territorio, y utilizaban prendas blasonadas para reforzar la idea de una unidad de reinos y de una nueva visión del territorio. No son, en cualquier caso, los primeros mandatarios en utilizar la vestimenta con un carácter propagandístico. Al contrario, la indumentaria ha estado unida desde la antigüedad a la propaganda.

Por otra parte, lo cierto es que el objetivo de la monarquía no era únicamente dotar a la península de un modo de vestir unitario, que acabaría años después recibiendo el nombre de "vestir a la española", sino también proporcionar una visión de riqueza, prosperidad y notoriedad política que estaría determinada por la riqueza de la indumentaria en los acontecimientos sociales, en las recepciones de los embajadores y en otros fastos. A este respecto, el mismo Roger Machado explica a su rey, con todo lujo de detalles, los atavíos de Isabel y Fernando y su corte:

> *"Y sobre dicha manta una tira (de guarnición), no desplegada sino en una especie de ribete [roto], compuesta de partes oblongas de la longitud aproximada de un meñique, y de mitad de un dedo de anchura, toda hecha de oro sólido; y cada sección oblonga decorada con joyas excelentes y valiosas, tan ricas que nadie las había visto igual. [...]. La reina llevaba alrededor de la cintura un ceñido de piel*

25 Juan Manuel Bello León y Beatriz Hernández Pérez: "Una embajada inglesa a la corte de los Reyes Católicos y su descripción en el "Diario" de Roger Machado. Año 1489", *En la España Medieval*. 2003, 26, p. 188.

blanco hecho al estilo del que suelen llevar los hombres; [del] cual la faltriquera estaba decorada con un gran balaje del tamaño de una pelota pequeña, entre cinco resplandecientes diamantes y otras gemas del tamaño de una judía. Y el resto del cinturón estaba decorado con gran número de otras piedras preciosas [...]. Llevaba la cabeza descubierta, excepto por una pequeña cofia en la parte trasera de la cabeza, y nada más. Verdaderamente como creo, y como oí decir entonces, estimo que aquel traje debía valer doscientos mil escudos de oro"[26].

Para favorecer esta idea se desarrollaron una serie de leyes suntuarias[27] que recogen el tipo de tejido así como la prenda que puede ser llevada y, lo más importante, por quién puede ser llevada. De este modo, la indumentaria contribuyó a la jerarquización social (derechos de sangre), a la jerarquización religiosa (el cristianismo como única religión) y a la jerarquización territorial (el reino de Castilla por encima del resto de reinos de la corona). De estos tres vectores, los dos primeros van a conseguir imponerse más o menos rápidamente, pero no así el último si atendemos a las diversas influencias que se evidencian en la indumentaria característica de cada territorio aún después de la pretendida unificación. Así, por ejemplo, el peso de la influencia cortesana francesa era evidente en la vestimenta castellana mientras que en la corte aragonesa, la indumentaria tenía claras conexiones italianas. No obstante, la pretensión de los monarcas de mostrar el poder de su reino a través de la apariencia y, consecuentemente, de la indumentaria no era algo que había surgido con la unión de los Reyes Católicos sino que desde la conquista romana este sistema se había convertido en un recurso de dominación de otras civilizaciones. A este respecto, varios son los ejemplos que podemos encontrar en los libros de viaje. Ruy González de Clavijo, que fue enviado por Enrique III de Castilla a la corte del Gran Kan de Tamerlán como parte de la política de control diplomático de las amenazas potenciales, narraba las diferencias en las prendas que se encontró, así como el intento del kanato de enviar a sus propios embajadores a la Península Ibérica vestidos a la manera castellana, proporcionando a las prendas un valor más allá de lo puramente estético:

"El emperador era de buen cuerpo y persona bien parecida, y estaban vestidos el Emperador y su hijo de paños imperiales, y tenían en las cabezas sendos sombreros altos con unas vergas de oro que subían arriba, y encima unos castillejos con unas plumas de grullas, y en los sombreros unos capirotes de cueros de martas

26 Bello León y Hernandez Pérez, "Una embajada inglesa a la corte de los Reyes Católicos" pp. 188-189.
27 El 30 de septiembre de 1499 como respuesta a las peticiones de las Cortes de Toledo se promulgó una pragmática que determinaba que "*qué personas pueden traer seda e en qué forma la pueden traer*". Al año siguiente se hicieron correcciones y modificaciones sobre dicha pragmática y en 1515 el rey Fernando realizó una nueva lei en relación con el mismo tema. La intencionalidad de estos textos legales no era únicamente hacer visible las diferencias sociales, sino también evitar la pérdida de capitales en ambas coronas, como respuesta a una problemática de ostentación iniciada por la burguesía al tratar de equiparse aparentemente a la nobleza.

[...] Embajador que el Tamurbec enviaba al señor Rey de Castilla, con el cual reían los que lo veían, porque iba vestido a la usanza de Castilla en aquella manera"[28].

3. Unificación y estratificación de la indumentaria en la Baja Edad Media

Pese a la compleja realidad de la Península Ibérica durante la Edad Media, sí existen una serie tipologías, aunque con variaciones, que fueron imponiéndose a lo largo de los años, hasta conformar un estilo más uniforme y reconocido en el resto de Europa, como se ha dicho. No tiene cabida explicar en detalle cada una de las prendas en este artículo, por lo que se recogerán sólo los elementos característicos o propios que serán proyectados durante la Edad Moderna en el viejo mundo y su proyección americana, que comenzaba en esta época.

La vestimenta del hombre y la mujer medieval era muy semejante. Ambos llevaban a cuerpo —directamente sobre la piel— la camisa, las bragas y las calzas. Sobre estas se colocaban los trajes de debajo, que eran comunes tanto para hombres como para mujeres, tales como la saya y el brial[29]. Otras ropas de debajo se diferenciaban, en cambio, por sexos: en el caso de las mujeres aparecían la gonela y la basquiña, mientras que en los hombres se usaba la jaqueta[30], el sayuelo o ropeta y el sayo[31]. Sobre estos llevaban los denominados como trajes de encima, que son los más conocidos dado que son también los que aparecen en los libros miniados, esculturas, pintura mural, etc. En este caso, son comunes a

28 Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, Biblioteca Virtual Universal, 2003, p. 36. Disponible online: https://www.biblioteca.org.ar/libros/71344.pdf.

29 El brial era una prenda similar a la saya, una túnica talar con mangas estrechas. Era portada normalmente por las clases más favorecidas, por la tela con la que se confeccionaba así como por los adornos que solían complementarla. Se usó desde finales del siglo XI hasta finales del siglo XV, pero a partir de este momento dejó de usarse con este significado para adquirir formas nuevas como una falda a cuerpo llevada por las mujeres o una falda que portaban los hombres de armas. Como ejemplo de esto último puede verse el sepulcro de Alfonso Ansúrez de 1093 en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid.

30 La jaqueta es un término de origen francés *jaquette* que se incorporó a la vestimenta castellana en la segunda mitad del siglo XIV procedente de indumentaria militar. Por lo tanto, su morfología estaba adaptada a momentos de batalla, siendo corta, ajustada al torso y entallada a la cintura. Solía estar forrada con algodón o con borra para favorecer el ajuste al torso y la protección. Puede verse en el retablo de la Virgen atribuido a Jaime Cabrera de la primera mitad del siglo XV, en el Museo Arqueológico de Madrid.

31 El sayo era una prenda masculina que sustituía a la saya. Su confección era distinta estando relacionada con las funciones y necesidades masculinas, siendo de este modo más ajustada a la cintura y con mayor vuelo. Así por ejemplo, el sayo de cabalgar disponía de dos aberturas laterales para facilitar la montura, como puede verse en el *Exorcismo ante la tumba de San Vicente* de Jaume Huguet, 1450 - 1460, en el Museo Nacional de Arte de Cataluña.

ambos sexos prendas como la piel[32], la aljuba, el pellote[33] y la ropa[34]; y, exclusivamente femeninos el mongil[35] y el hábito. Era frecuente llevar sobre estos otro nivel de prendas denominadas sobretodos como la garnacha, el tabardo, el manto, la capa, la hopalanda[36] y el gabán, que eran utilizados también sin distinción de sexo. Esta sucesión de ropas, unas sobre otras, refuerza la idea de los preceptos religiosos, la necesidad de ocultar la figura y diluir sus connotaciones.

Como hemos visto brevemente, la mayoría de las prendas eran comunes a ambos sexos e incluso a todas las clases sociales, de tal modo que la diferenciación social e individual estaba reducida fundamentalmente a tres factores de variación: los colores, los tejidos y las decoraciones o guarniciones. En cuanto al primer factor, cualquier comprobación superficial permite observar que a lo largo de la Edad Media se produce un enriquecimiento considerable de la paleta de colores a respecto de los empleados en la Antigüedad. Esto se debe fundamentalmente a dos motivos: por un lado, la ya mencionada necesidad de establecer diferenciaciones sociales; por otro y como consecuencia de lo anterior, al proceso de perfeccionamiento de las tinturas mediante la obtención de tintes vegetales, animales y minerales que hasta entonces se desconocían o cuya producción era muy minoritaria o se encontraba fuera de un mercado, por lo demás, poco desarrollado, teniendo en cuenta que la

32 La piel era un traje largo con mangas anchas, al estilo de las túnicas romanas, que era utilizada normalmente como prenda de abrigo y que debe su nombre a las pieles empleadas para su confección (armiño, conejo, cordero, etc.), mientras que las decoraciones vistosas se limitaban a los puños y a la parte alta de las mangas, las *margomaduras*. Puede verse en las imágenes de la Reina Urraca y Alfonso VI en el *Tumbo A* de la Catedral de Santiago de Compostela, del siglo XII.

33 El peyote o pellote se vestía siempre sobre la saya. Inicialmente poseían mangas más cortas que la saya pero con el paso de los años esas mangas desaparecieron, dando lugar a una prenda sin mangas con amplias escotaduras en los costados que podían llegar a convertirse en dos estrechas tiras que dejaban lucir ampliamente el traje de debajo. *Vid.* el pellote de Fernando de la Cerca, 1252 - 1275, conservado en el Museo de telas medievales.

34 La ropa era una prenda de encima que cubría el cuerpo, los brazos y parte de las piernas. Estaba abierta de arriba a abajo por la parte frontal o por uno de los costados, o por ambos sitios a la vez. Podría estar forrado con pieles y los tejidos más frecuentes en su confección eran el terciopelo, el brocado, la seda, el damasco y el raso. Al ser una prenda que cubría prácticamente todo el cuerpo, acabó convirtiéndose en la terminología genérica que usamos hoy en día. Un ejemplo de su morfología histórica puede verse en la *Escultura de Doña Aldonza de Mendoza*, segundo tercio del siglo XV, del Monasterio de Lupiana.

35 El mongil o monjil era un traje femenino con vuelo y despegado del cuerpo, relativamente corto y de corte similar al hábito. De mangas largas, cortas, estrechas, perdidas, etc. Solían ser prendas muy decoradas con armiño, esquiroles, martas, conejos, etc. y realizadas principalmente con grana, terciopelo o cetí, como puede verse en la *Virgen con Santas, Nicolás y Martín Zahortiga* en el Retablo de la Virgen y el niño, en el Museo de la Colegiata de Borja, Zaragoza.

36 La Hopalanda u hopa era una especie de bata de distintas longitudes, con mangas extremadamente largas que llegaban hasta el suelo y que se ceñía a la cintura con un cinturón. La naturaleza del evento para el que se vestía determinaba su tamaño. Así, por ejemplo, para ir al baile era corta, mientras que para recepciones o paseos era larga. *Vid*. *San Valero*, Maestro del Cenetar, segunda década del siglo XV, Victoria and Albert Museum.

mayoría de veces, las prendas eran tintadas en las propias casas y con productos locales que a menudo eran más bien soluciones de compromiso. Durante tiempo se pensó que el rasgo de principal diferenciación entre clases sociales en cuanto al color era el empleo de una u otra tonalidad cromática. Es cierto que existen tinturas que son más costosas y, por lo tanto, no accesibles a cualquier bolsillo; sin embargo, estudios específicos sobre el color han demostrado que la principal diferencia está relacionada no con el tono, sino con la solidez, la densidad y el brillo de las tinturas o *colores pleni* (Pastoureau, 2006:139)[37]. Es decir, las clases sociales elevadas poseen prendas de colores vivos, cuya materia colorante penetra profundamente en las fibras del tejido y resiste a la luz, al lavado y al paso del tiempo. La tintura en las prendas de las clases populares no dispone de ese brillo, sino que es más descolorida, agrisada, debido a la utilización de materiales de menor calidad —casi siempre vegetales—, que permanecen en la superficie de las fibras y que tienden a desaparecen por los efectos de la intemperie y los lavados. Un ejemplo bastante claro de esta divergencia de intensidades se encuentra en el uso extensivo del color azul inaugurado por Luis IX de Francia, que heredará su corte y con el tiempo penetrará en las clases populares. A mediados del siglo XII, la gran mayoría de súbditos del reino usaban también ese color, pero lo hacían tiñendo artesanalmente sus tejidos con glasto[38], que arrojaba un azul claro y descolorido, mientras que el azul intenso demandado por la monarquía y la nobleza era obtenido del índigo mediante complejas rutas terrestres que encarecían desproporcionadamente el coste de la tintura[39]. Por supuesto, la dificultad en lo que respecta a la obtener colores intensos no se limita al azul. El tinte verde intenso se conseguía mezclando pigmentos azules y amarillos, lo que encarecía el coste, dado que los únicos pigmentos verdes directos conocidos daban un resultado pálido y efímero. Lo mismo ocurría con la mayoría del resto de tonos.

Más allá de lo puramente económico, lo que por sí mismo proporciona al color un valor fundamental de estratificación social; los tintes sufrieron también sensibles modificaciones de atributo. El amarillo, que inicialmente era un color armónico que expresaba cierto equilibrio entre el rojo de la justicia y el blanco de la compasión, se

37 Michel Pastoureau, *Una historia simbólica de la Edad Media*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006, p. 139.

38 El glasto o hierba pastel es una planta crucífera que crecía salvaje en muchas regiones de Europa y que a partir del siglo XIII comienza a producirse en masa para teñir de azul las prendas. Territorios como Normandía, Languedoc, Amiens o Toulouse se convierten en grandes productores de esta planta.

39 Con el descubrimiento europeo de las rutas marítimas a la India, comienzan a importarse grandes cantidades de índigo, que conseguía una tonalidad más intensa y brillante. De hecho, la importación era tan elevada que varios territorios europeos se vieron obligados a crear leyes que protegiesen la producción local del glasto ante el conocido como *tinte del diablo*. De hecho, el azul, que fue apenas utilizado por los romanos al considerarlo un color de bárbaros (véase la tradición de los pictos) a partir del siglo XII se convirtió en un color relacionado con lo cristológico y mariano, posteriormente en un color real y principesco y finalmente en un color que formaba parte de la vida cotidiana de la clase nobiliar. Una historia simbólica, p. 143.

convirtió a principios del siglo XIV en el color de referencia de la prostitución — las mujeres venecianas se veían obligadas a reflejar su profesión con la utilización de dicho color. El negro, por su parte, se totalizó como el color del luto durante toda la Edad Media al tiempo que adquiere nuevos valores de magnificencia, fundamentalmente en los últimos años de la Baja Edad Media tras la llegada de dicha influencia de las modas del norte de Europa[40]. El negro disfrutó de una importante promoción como expresión del boato cortesano, más pomposo cuanto más intenso e impenetrable, a pesar de que, simbólicamente continuaba asociado a las ideas de humildad y autoridad (dando origen a un curioso círculo vicioso consistente en presumir de la humildad). No obstante, muchas son las posibles explicaciones referentes a la atribución de valores al color. San Antonio recoge en su *Summa Theologica* uno de los posibles códigos morales del color, siendo el blanco el color de la pureza, el rojo el de la caridad, el dorado el de la dignidad y el negro en de la humildad. Otras tradiciones como la astrológica o escolástica, en cambio, darán otras interpretaciones: amarillo-tierra, verde-agua, azul-aire, rojo-fuego. Los libros de viajes, por supuesto, no quedarán al margen de este juego de atribuciones, y concederán, relativamente al color, una significativa importancia en sus descripciones. Pedro Tafur recoge: "*la ropa que me dio el Soldán la cual era de aceituní verde e colorado, labrada de oro e forrada las muestras de armiño*"[41]; sobre todo, porque como ya hemos comentado, ésta explica cuestiones sociales, económicas y religiosas que van más allá de la anécdota. De hecho, en este caso, se hace referencia a dos de los colores más costosos: el verde y el colorado o rojo. Por este motivo, las leyes suntuarias trataron, sin conseguirlo, de restringir también el uso de colores. En las Cortes de Valladolid acordaron que ningún escudero vistiese escarlata, ni verde, ni sanguina, ni paño tinto:

> *"Acuerda y tiene por vien que ninguno escudero non traya penna blanca ni calzas descarlata, nin vistan escaríala, nin verde, ni broneta, nin prés, ni morete, ni larange, nin rosada, nin sanguina, nin ningún panno tinto, ni trayan siella de varda dorada ni argentada, nin freno dorado, ni espuelas doradas, ni zapatos dorados,nin sombrero con orpel, nin con argenpel, nin con seda"*[42].

40 Felipe el Bueno, duque de Borgoña, tras el asesinato de su padre Juan sin Miedo a manos de los franceses en 1419, utilizó el negro como muestra de luto. No obstante, el hecho de que continuase utilizando este color como único el resto de su vida fue entendido por sus enemigos como una señal de fuerza, que indicaba que estaba dispuesto a vengar la muerte de su padre en cualquier momento.

41 A pesar de que hoy manejamos el término "verde aceituna", esta referencia a *aceituní* es a un tipo de seda que empezó a fabricarse en la ciudad china de Tsia-thung, y que fue transmitida a través de los árabes como az-zaitunī. En el siglo XV, el aceituní se fabricará ya en Europa, siendo particularmente famoso el producido en Italia. La palabra acabará derivando en el actual satén a través del francés *satin*. Pedro Tafur: *Andanças e viajes...*, pp. 83-84. Jose Luis Colomer, "El negro y la imagen real" en Jose Luis Colmer y Amalia Descalzo (ed.) *Vestir a la española en las cortes europeas (siglos XVI y XVII)*, Volumen 1. Madrid, 2014, p. 78.

42 Alfonso X, El Sabio: Cortes de Valladolid, 1258, p. 10. Disponible online: https://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=1794.

Otro de los elementos diferenciadores entre clases sociales, era sin duda, la calidad del tejido, que depende de la manera de entrelazar los hilos a la hora de tejerlos, creando distintos patrones. En la Alta Edad Media, sin embargo, las posibilidades se reducían fundamentalmente a tres: el tafetán, la sarga y el raso[43]; dado que la existencia de otros tejidos respondía en realidad a variaciones de estas modalidades y dependía de la materia prima —fibras— con la que estuviesen confeccionados. La sirga o tejido de seda que aparece en la Península Ibérica en 853 era una tela de gran calidad y alto precio, estando prohibido su uso en las ordenanzas suntuarias de las Cortes de Alcalá de Henares de 1348, incluso a los ricos-hombres y caballeros. En el *Libro del Infante don Pedro de Portugal* de Gómez Santiseteban se explica:

> *"[...] allí se labran los roçagantes y los paños de peso [seda] que son llamados tornasol y se labran los brocados mejores y más ricos del mundo". También en las Andanzas e viajes de un hidalgo español existen múltiples alusiones a los paños y tejidos: "túvose una gran justa, e después fizo que todas las damas corriesen a pié al palco, que llaman, que era el curso quanto un onbre echaríe una piedra, e estavan de la otra parte tres pedaços de paño; uno de brocado, otro de vellud de seda carmesí, otro de grana; la primera ganava el brocado, la segunda la seda, e la tercera la grana. Si allí estuviera la Garandilla de Alcudia, bien les diera tres vueltas e ganáralo todo". A este respecto, en la Embajada a Tamorlán Ruy González recoge: "[...] y el Señor tenía vestido unos paños de sutimi azul con unas bordaduras de oro, y en la cabeza tenía un sombrero alto"*[44].

El tercero de los factores diferenciales en la vestimenta son las guarniciones, es decir, la decoración, que normalmente se realizaba sobre las prendas visibles, aunque en libros de cuentas de la realeza se recogen ejemplares de prendas interiores con adornos en puños y cuellos. Para su realización utilizaban hilos de oro y plata, seda o, incluso, lana. Los motivos —estofa— que figuraban en cuellos, puños o en la totalidad de la prenda, en la indumentaria medieval, solían responder a tres tipos fundamentalmente: las representaciones de follaje conocidas como estofa pamplonada, las decoraciones de personas o animales o estofa historiada y, las decoraciones en fajas o estofa listada. El término estofa responde de manera genérica a estas ornamentaciones o guarniciones; sin embargo, se llama brocado a aquellos tejidos de seda combinados con hilos de oro o plata, mientras el brocatel es su versión más económica confeccionada con urdimbres de algodón o lana que generan un relieve similar al del propio brocado. Con la unión de ambas coronas hispánicas la riqueza y

43 El tafetán es la confección más sencilla, donde la trama se entrelaza de forma alternativa con la urdimbre. En la sarga la trama pasa por encima de tres o cuatro hilos de urdimbre y solo por debajo de uno. Mientras que el raso, el más complejo en lo que a su confección se refiere, se confecciona entrelazando el hilo de la trama con la urdimbre y dejando la urdimbre oculta en el tejido.

44 Elena Sánchez Lasmarías, "Edición del Libro del Infante don Pedro de Portugal, de Gómez de Santisteban", *Memorabilia* 11, 2008, pp. 1-30.

fastuosidad de las decoraciones y estofas se hizo más visible con la presencia constante de los escudos fruto de la unión de los dos reinos. Además de la decoración heráldica era frecuente combinar el terciopelo alto con el bajo en una única pieza de tela, proporcionando una visión de relieve y texturas. Como es evidente, siendo las guarniciones esencialmente pensadas para destacar, su tratamiento en la literatura de viajes será muy habitual, en particular en la de embajadores y dignidades que se relacionaban con la nobleza y la realeza, donde los ornatos abundaban. De nuevo, las descripciones de la embajada inglesa son elocuentes:

> *"Y la Infanta estaba vestida con un sayo de tejido dorado y sobre él una túnica a la moda del país, con una larga cola de finísimo terciopelo verde. Llevaba un tocado hecho de hilo de oro y seda negra en forma de red, todo rociado con perlas y otras piedras preciosas"*[45]

Sin embargo, si alguna prenda peninsular se proyectará en la Edad Moderna y puede encontrarse en los libros de viajes esta será el verdugado, junto con los chapines. En los últimos años de la Edad Media estas dos se convertirán en elementos diferenciadores de la indumentaria de la Península Ibérica. En cuanto a la primera, el término "verdugo" proviene de una vara de material flexible que se utilizaba para azotar. Se trataba de unos aros rígidos de mimbre, alambre o madera que iban forrados de tela o guata y cosidos directamente a la parte interior de la falda para conquistar el espacio adyacente de las mujeres, lo que obligaba a contemplarlas a cierta distancia, lo que sin duda traduce la intocabilidad del cuerpo que proclama la religión —y, de hecho, va a propiciar el fin de la acumulación de prendas superpuestas de la época anterior— y también, de algún modo, la conversión de la mujer cortesana en un objeto o escaparate de la riqueza de las casas nobiliares. A finales del siglo XV estos aros fueron sustituidos por cercos de tela, siendo por lo tanto más flexibles, para ahuecar la falda sin que quedase rígida[46]. Podemos encontrar referencias de esta prenda en múltiples páginas ilustradas del *Trachtenbuch* de Christoph Weiditz[47], que no es propiamente literatura de viajes, sino un catálogo visual de vestimentas que se acabaría convirtiendo en uno de los pioneros de un nuevo subgénero, el de los libros de vestidos (*Trachtenbücher* o *Kostümbücher*) que se desarrollarán entre los epílogos de la Edad Media y el desarrollo de la modernidad. Los verdugos peninsulares se muestran en este cuaderno de Weiditz a través de las

45 Bello León y Hernandez Pérez, "Una embajada inglesa...." p. 190.

46 En realidad, esta prenda surgió en 1468, cuando la reina Juana de Portugal comenzó a ahuecar las prendas inferiores para disimular su segundo embarazo, ya que las en los mentideros de la corte se considera que no era de su marido el rey Enrique IV de Castilla, conocido como el Impotente. La prenda no quedó exenta de censura, al estar vinculada su aparición al ámbito pecaminoso. De hecho, llegó a prohibirse en Valladolid, aunque sin mucho éxito, bajo pena de excomunión.

47 Christoph Weiditz ilustró entre 1528 y 1529 la manera de vestir de los habitantes de la Península Ibérica mostrando las sutiles diferencias entre ellos.

figuras femeninas de Castilla, de Zaragoza, de Galicia o de Cataluña, etc. con sus particularidades formales. En todas estas imágenes se intuye la presencia del verdugo mediante faldas comparativamente más amplias que en las representaciones de territorios como Alemania o Zelanda. En cuanto a los chapines[48], cuyo origen levantino se asocia a las mujeres mozárabes, pero que se generaliza en la corte castellana y aragonesa durante el reinado de los Reyes Católicos, el *Trachtenbuch* los mostrará de manera extensiva como una serie de zapatos elevados del suelo por una gruesa suela de corcho, que se usaban calzando otros zapatos en su interior. El conjunto quedaba sujeto al empeine con dos orejas de cuero o tela atadas mediante cordones al tobillo, y todo él era forrado con un fino cordobán, en algunas ocasiones ricamente decorado con pedrería o hilo de oro. El uso de este calzado fue mencionado y, a menudo, satirizado por algunos escritores del Siglo de Oro como en *Rinconete y Cortadillo* de Cervantes, en los *Romances* de Quevedo o en *El perro del hortelano* de Lope de Vega, pero también antes, como en el *Tractado sobre el vestir, el calçar y el comer* de Hernando de Talavera de 1477.

4. Dos ideas finales

La Edad Media ha venido despertando un interés creciente en los últimos años. Las mistificaciones, interpretaciones acientíficas y anti-históricas y su reinterpretación desde los postulados de la cultura popular actual, esencialmente anglosajona, ha venido marcando una idea divergente de lo que fue la indumentaria de aquella vasta época, no sólo de sus formas, sino sobre todo de sus valores y de los conceptos asociados a la misma. Por ello, su estudio bajo patrones metodológicos historiográficos se revela esencial. Y entre esos patrones se encuentra la bibliografía indirecta de la época, entre la que merecen un capítulo específico los libros de viaje, como una de las fuentes primarias de mayor interés a pesar de carecer de la exhaustividad de los inventarios y los libros de cuentas. En los libros de viaje se recogen fundamentalmente aquellos hábitos, costumbres o festividades que son ajenos a las personas que los recogen, de tal modo que la vestimenta se convierte en elemento característico y traducción visual de parte de esos hábitos y costumbres. Además, estos relatos contaron en la Europa medieval con un gran desarrollo, no sólo como desahogo de los peregrinos, mercaderes, embajadores, caballeros, etc. que recorrían el mundo dejando testimonio escrito de sus experiencias y vivencias personales, sino también como proto-novelas de viajes que servían para conocer el mundo sin salir de casa y que, de manera indirecta, proyectaban la vestimenta como un vector identitario.

48 Su nombre, de origen onomatopéyico designa el sonido que hace este calzado al golpear directamente en el suelo.

Identidad y alteridad en los grafitos históricos medievales y post-medievales

Identity and alterity in the medieval and post-medieval historical graffiti

Gonzalo Viñuales Ferreiro[1]
(Universidad Rey Juan Carlos)[2]

1. El grafito histórico: un acto de comunicación

El grafito es un acto de comunicación[3]. Acto de comunicación que conlleva la existencia, además de un mensaje, un código y un canal, de un emisor y de un receptor, y por lo tanto donde los conceptos de *identidad* y *alteridad* y su análisis pueden tener cabida. Acto de comunicación que implica, como tal, la expresión de lo que somos, de nuestra identidad desde la centralidad de su protagonismo para la Humanidad[4]. El objetivo de este artículo es reflexionar sobre la utilidad y aplicabilidad de las ideas de *identidad* y *alteridad* al espacio del debate sobre los grafitos históricos medievales y post-medievales y valorar su posible idoneidad en este ámbito de estudio.

La investigación centrada en el estudio de los grafitos históricos en España, y fuera de España, se ha consolidado en los últimos treinta o cuarenta años generando ya un corpus relativamente importante de trabajos que centran su objeto de interés en estas representaciones. Uno de los puntos nodales de de-

1 Proyecto de Investigación I+D+i: "Scripta manent. Conservar para dominar: el archivo nobiliario de los Velasco" (Ref. HAR2016-77423-R), MINECO; Proyecto SUSTINERE, "Las raíces materiales e inmateriales del conservacionismo ambiental de la Península Ibérica (SIGLOS XV-XIX)" (Ref. V790).
2 Grupo de Investigación ITEM-URJC; Grupo de Investigación HASTHGAR-URJC.
3 "[...] *El grafito, por tanto y antes que otra cosa, es un acto de comunicación* [...]", José Miguel Lorenzo Arribas, "Grafitos medievales. Un intento de sistematización", Francisco Reyes y Gonzalo Viñuales (Coord.), *Grafitos Históricos Hispánicos I. Homenaje al Profesor Félix Palomero*, Madrid, 2016, p. 48.
4 Sebastiá Serrano, *Signos, lengua y cultura,* Barcelona, 1981, pp. 17-20.

liberación entre los estudiosos y especialistas en dicha materia ha sido el de su definición. Bastaría con echar un vistazo superficial a muchas de las referencias bibliográficas publicadas sobre este tema para observar que éstas comienzan tratando de proponer una definición concluyente de lo que es un grafito. Parece un requisito casi imprescindible para poder empezar a moverse en el arenoso y movedizo terreno de los *graffiti*. Quizá la explicación a estas dudas o diferencias de concepto se deba a la juventud de la mirada investigadora sobre estas manifestaciones y su necesidad de afirmación, de autoafirmación dotándose o dotándonos, de nuestra propia identidad como estudiosos de grafitos mediante una definición; quizá se deba a la complejidad de constreñir en una simple enumeración descriptiva de aspectos, a la complicación de darle forma y cuerpo a una realidad multiforme bastante difícil de simplificar. Hay que tener en cuenta que para alcanzar una definición precisa y completa de este vocablo todos los fenómenos que entendemos que caben dentro de la voz "grafito" tienen que estar recogidos en ella, y no siempre resulta fácil o posible.

La tendencia más común ha sido buscar en la antigüedad de la palabra, en su raíz etimológica, la justificación de su significado: "[…] g*raffiti es el plural de graffito, que significa "inscripción" o "garabato" en italiano. En italiano, el verbo graffiare significa "garabatear" y deriva del término griego graphein, que significa "escribir", pero también "dibujar" o "grabar"* […]"[5]. Por este motivo el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia de la Lengua y la definición que ofrece de este vocablo ha sido el primer gran referente, reiterativamente empleada y citada por todos, aunque sea excesivamente escueta, rígida cronológicamente y con escasos matices: "[…] *escrito o dibujo hecho a mano por los antiguos en los monumentos* […]". Esta definición tenía sentido de alguna manera en los inicios del interés científico por los grafitos, pues la atención se fijaba exclusivamente en aquellas inscripciones o dibujos que se plasmaron sobre edificios de la antigua Roma. Pero la percepción inicial de este tipo de representaciones ha ido evolucionando, generando nuevas interpretaciones que procuran dar un nuevo sentido a las palabras. Al ir descubriéndose grafitos pertenecientes a otras etapas históricas, con otras tipologías, temáticas y rasgos, hubo de buscarse la explicación de los mismos en virtud de otros aspectos, complementarios de los anteriores. Uno de los argumentos clave ha sido el de la espontaneidad. Pablo Ozcáriz nos ofrece su propia definición poniendo el foco en esa peculiaridad, "[…] *aquellos escritos o dibujos hechos a mano con una intención de perdurar en el tiempo, y realizados en un soporte que denote una cierta espontaneidad* […]"[6]. Otros, como Méndez Madariaga y Velasco Steigrad, inciden en la relevancia de estar fuera de la norma restándole valor

5 Lelia Gándara, *Graffiti*, Buenos Aires, 2002, p. 15.
6 Pablo Ozcáriz Gil, *Los grafitos de la iglesia del Monasterio de La Oliva (Navarra)*, Madrid, 2007, p. 17.

al carácter espontáneo, que entienden es bastante difícil de medir. Exponen, además, que al dar valor a ese aspecto de la espontaneidad se estaría entrando a juzgar la motivación o intencionalidad del autor, aspecto también muy complejo, o imposible, de valorar: "[…] *representación grabada o pintada, realizada fuera de cualquier programa iconográfico, decorativo o epigráfico* […]"[7]. Hay autores que, no obstante, en su definición apuntan ya más claramente hacia la apreciación que hemos planteado nada más comenzar este texto. Es el caso de Luc Bucherie para quien el grafito, "[…] *es toda inscripción o imagen no oficial trazada a mano alzada sobre una superficie (arquitectónica u otra) cuya función se distingue de la de los soportes habitualmente empleados para la escritura o el dibujo* […]"[8]. Un paso más hacia delante en la línea de implicaciones culturales sería la precisión de Guglielmo Cavallo cuando considera que los grafitos son preferentemente "[…] *instrumentos de sociabilidad* […]"[9].

Todas las definiciones que hemos recogido son posibles y tienen su campo de validez, pero de alguna manera adolecen de algún aspecto al que no hacen alusión. De entre todas ellas, nos inclinamos a considerar como la más acertada aquella que define al grafito histórico como un acto de comunicación. Acto de comunicación que no se expresa a través de los cauces canónicos y oficiales, sino que transgrede en el mensaje y, sobre todo, en el canal, el soporte de la escritura.

Si resulta complicado alcanzar un cierto acuerdo en la aceptación de una definición común sobre el término "grafito", aún más complejo es tratar de significar de manera homogénea lo que entendemos por "comunicación". Es una expresión del lenguaje común con múltiples posibilidades de interpretación pues puede reflejar una infinidad de realidades distintas. Siguiendo al teórico de la comunicación Martín Algarra, hemos optado por aquella definición que desde una perspectiva simbólica sostiene que la comunicación es un contacto[10]. Nos interesa especialmente detenernos en los rasgos que, según el citado autor, caracterizan a la comunicación: es humana, propia y exclusiva del género humano; es social, necesita, demanda al

7 Antonio Méndez Madariaga y Fernando Velasco Steigrad, "Definición, tipología y concepto de grafito a partir del trabajo realizado en la misión de Jesús de Taravangüe (Paraguay)", Pablo Ozcáriz Gil (coord.), *La memoria en la piedra. Estudios sobre grafitos históricos*, Pamplona, 2012, p. 294.

8 José Miguel Lorenzo Arribas, "Grafitos medievales…", p. 48.

9 *"[…] Nombres, reclamos, sentimientos, saludos, eventos, insultos, obscenidades, alusiones, anuncios, llamadas escritas sobre los muros dejan entrever tras de sí intercambios de sarcasmos, entendimientos imprevistos, relaciones de amistad: los graffiti, en suma, son un instrumento de sociabilidad* […]", Guglielmo Cavallo, "Los Graffiti antiguos: entre escritura y lectura", Francisco M. Gimeno Blay y Mª Luz Mandingorra Llavata, *Los muros tienen la palabra. Materiales para una historia de los* graffiti, Valencia, 1997, p. 64.

10 "[…] *La comunicación tiene que ser una interacción que tenga como finalidad que lo expresado sea comprendido por el otro y que éste efectivamente comprenda lo que significan tanto la acción como su contenido expresivo* […]", Manuel Martín Algarra, *Teoría de la comunicación: una propuesta*, Madrid, 2006, p. 56.

otro; es relacional, pues alude a un código y a unos referentes conocidos y compartidos, a un mundo compartido; es compleja, pues implica la interacción, expresión e interpretación y maneja significados e ideas complejas; y se da en un presente vivido, en el nombrado "presente interior" que es aquel donde las mencionadas acciones de expresión e interpretación se desarrollan en el presente del emisor y del receptor pero no tienen por qué ser simultáneas. Y si aplicamos estas cinco premisas, podremos comprobar que todos estos rasgos se cumplen en los grafitos, nuestros actos de comunicación.

Regina Blume fue pionera en el estudio de los grafitos históricos desde una perspectiva cultural y, aunque otorga un gran valor al hecho comunicativo, mantiene una posición algo escéptica en relación a la capacidad de comunicación del grafito. Entiende que existen problemas de comunicación asociados al graffiti, tanto que lo llega a considerar como una forma de comunicación "defectuosa o deficiente", debido a que el emisor y el receptor no se conocen, y también, porque tampoco están delimitados con precisión. Sin embargo, no todos los especialistas comparten dicha visión. Quizá la monografía que mejor afronta la significación del grafito histórico como acto de comunicación sea el ensayo del lingüista Joan Garí, publicado en 1995 y que obtuvo el galardón de ser reconocido con el Premio Fundesco de Ensayo. El título, *La conversación mural. Ensayo para una lectura del graffiti*, es sumamente ilustrativo de su propósito. Dos años antes este especialista ya había planteado algunas de sus ideas centrales en su obra *Signes sobre pedres*. El libro es delicioso e imprescindible para enfocar bien cualquier reflexión sobre este tema y a él volveremos a lo largo de estas páginas. Joan Garí no comparte completamente la visión de Blume al considerar que, "[…] *el anonimato mutuo entre productor y receptor no tiene que ocasionar necesariamente ninguna deficiencia desde el punto de vista comunicativo: sería así en el caso de que lo implicado fuera una cuestión estrictamente informativa* […]"[11]. Otra de las publicaciones necesarias para profundizar en el sentido y el valor teórico de los grafitos, es la coordinada por Gimeno Blay y Mandingorra Llavata y que lleva por título, *Los muros tienen la palabra. Materiales para una Historia de los Graffiti*, donde encontramos algunos artículos de mucho interés para comprender el fenómeno de los grafitos históricos, y cuyas contribuciones también se asoman a estas páginas.

Dos de los libros a los que nos acabamos de referir inciden directamente, incluso desde su título, en la trascendencia del grafito como acto de comunicación. Los muros son los que hablan, de acuerdo a una máxima del mayo francés del 68. Los soportes son los que generan la comunicación, comunicación entendida como transgresión. Y ese diálogo es una conversación, la conversación mural, donde

11 Joan Garí, *La conversación mural*, Madrid, 1995, p. 90.

el enunciador no existe sin el receptor o donde sólo tras la lectura del mensaje por el receptor cobra sentido, se hace real, existe el emisor. De esta manera, se entrelazan los conceptos de identidad y alteridad[12].

2. Los grafitos medievales y post-medievales hispánicos: aproximación a algunas de sus características

Un volumen notable de los grafitos históricos localizados, estudiados y publicados responden a cronologías propias de la época medieval o post-medieval. Así se evidencia al llevar a cabo una revisión más o menos sistemática de los títulos de monografías o conferencias relativas a esta temática. Uno de los problemas más persistentes para los investigadores de este tipo de representaciones es el de lograr precisar con el mayor detalle posible las cronologías de los mismos. En ocasiones, el grafito es una fecha o va acompañado o contextualizado por una fecha concreta que puede servir de referente *post quem* para datar un grafito o, un conjunto de grafitos, si se puede asignar la misma mano de realización (factura, rebaba, material, etc.). Por ejemplo, Elvira González Gozalo ha logrado documentar un total de treinta y seis fechas, cuya banda cronológica se enmarca entre 1431 y 1671, en todo el conjunto de grafitos que ha estudiado en la Lonja de Palma de Mallorca[13]. De ese modo, la cronología sería absoluta y precisa. Pero en la inmensa mayoría de los casos nos falta una fecha redonda por lo que tenemos que proceder a datar el grafito, o el conjunto de grafitos, a partir de diversas evidencias de cronología relativa (heráldica, motivos iconográficos, etc.). Cuando tenemos un nombre y ese nombre es identificable podremos trabajar sobre la biografía de ese personaje o analizar el contexto histórico de ese personaje. Así, en la capilla denominada de los Almoravid en el monasterio de Nuestra Señora de La Oliva (Carcastillo, Navarra) nos encontramos en el panel E (nomenclatura E10), el grafito inciso sobre la cal del revoco del nombre "Gallypienço", que alude a un antiguo abad de dicho cenobio: bien es cierto que no se puede afirmar con exactitud si se refiere a don Salvador de Gallipienzo, abad en 1386, o a don Miguel de Gallipienzo, que fuera abad algunos años más tarde, en 1417. Cuando lo que tenemos es un grafito al que se le ha superpuesto

12 "[…] *toda identidad es producto de una relación dialéctica entre dos procesos de construcción y percepción del sujeto (individual o colectivo), encarnados en un "yo" y en un "otro/s". Una identidad y alteridad que se verifican en la participación del sujeto en la pluralidad de espacios sociales a los que es capaz de acceder y en los que es capaz de posicionarse (el fracaso también forma parte de esa identidad)* […]", José Antonio Jara Fuente, "Introducción: memoria de una identidad (identidades). Castilla en la Edad Media", en José Antonio Jara Fuente, Georges Martin, Isabel Alfonso Antón, *Construir la identidad en la Edad Media. Poder y memoria en la Castilla de los siglos VII al XV*, Cuenca, 2010, p. 9.

13 Elvira González Gozalo, "Los "graffiti" de la Lonja de Palma: signos, inscripciones, y dibujos", *Bolletí de la Sociecat Arqueològica Lul·liana: Revista d'estudis històrics*, (44), 1988, pp. 273-305.

una estructura o capa de yeso o encalado, si gozamos de la información relativa al momento de realización de esa estructura podremos entresacar datos cronológicos. Un caso claramente explicativo de esa circunstancia, aunque bastante excepcional, es el conjunto de muestras de grafitos localizadas en la Iglesia de San Miguel en San Esteban de Gormaz (Soria). Dentro del Proyecto Cultural Soria Románica, en el año 2009, se realizó el desencalado del interior de esta iglesia, descubriéndose un grupo de grafitos románicos de variada tipología, pero de enorme interés científico, no sólo por sí mismos, sino por lo que pueden aportar a mejorar y concretar nuestro conocimiento acerca de las fases constructivas de esta edificación[14]. Por otra parte, podemos disponer de fechas *ante quem* gracias al conocimiento de la fecha de construcción de un edificio, o al acercamiento a sus diversas etapas de construcción, aplicando técnicas de Arqueología muraria.

No es fácil encontrar en la literatura sobre este tema textos dedicados a realizar una sistematización de los grafitos medievales. Por ello, a nuestro entender, el análisis más completo de caracterización de los grafitos de época medieval es el proporcionado por Lorenzo Arribas en su trabajo, *Los grafitos medievales: Un intento de sistematización*. En él, además de reflexionar sobre el concepto y la definición de "grafito", lleva a cabo un proceso de racionalización de los grafitos históricos de época medieval para entresacar y presentar los rasgos que mejor y más claramente los definen. A este texto redirigimos al lector para completar con su lectura el conjunto de rasgos que hemos tratado de sintetizar aquí. El autor establece trece categorías de análisis para presentar su diagnóstico, que van desde la localización, la técnica o el soporte hasta su contenido o la finalidad de los grafitos.

Respecto a la localización de los grafitos, sostiene que ésta se da en cualquier parte de los edificios, tanto en exteriores como en interiores, a cualquier altura y en todos los posibles elementos arquitectónicos, ya que su realización es imprevisible. Es cierto, que la tendencia es que estén ubicados a la altura de la mano, pero pueden hallarse en otras alturas, generalmente si se han realizado durante alguna de las etapas del proceso constructivo del monumento, e incluso se pueden ubicar en zonas inaccesibles. Debido a estas circunstancias, los grafitos se yuxtaponen, se entremezclan y se superponen de manera poco ordenada en la gran mayoría de los casos. El soporte también es muy variado, encontrándose grafitos en casi cualquier superficie inerte (madera, piedra, cerámica, etc.), que no se prepara con antelación: el elemento espontáneo,

14 José Ángel Esteras, César Gonzalo, Josemi Lorenzo, Inés Santa-Olalla, y J. Francisco Yusta, "La piel que habla. Grafitos de los siglos XI-XIII sobre el revoco románico de la Iglesia de San Miguel de San Esteban de Gormaz (Soria)", Pablo Ozcáriz Gil (coord.), *La memoria en la piedra...*, pp. 89-107.

transgresor y furtivo del grafito conlleva el no acondicionamiento del soporte. El grafito, además, no forma parte integrante de un proceso, al contrario, por ejemplo, de las marcas de cantero, sino que tiene finalidad en sí mismo. La técnica de la que hagan uso los autores de los grafitos oscilará normalmente entre las incisiones y los dibujos, todos ellos realizados a mano alzada, y sin contar con un plan previo de manufactura. Ahora bien, es interesante recalcar lo que expone Lorenzo Arribas: hay un buen número de grafitos que se realizan con ayuda de algún medio técnico, lo más habitual será el empleo del compás, lo que puede generar la impresión de grafitos seriados (las rosetas). Respecto al contenido de los grafitos medievales y post-medievales habría que indicar que éste, aunque es variado (figurativos, geométricos, vegetales, etc.), no es especialmente tan diverso como en otras épocas, y lo que se observa en ellos es un alto contenido simbólico y también devocional. La última propiedad que se le confiere a los grafitos es la de la clandestinidad,

> *"[…] pertinente quizá para los grafitos post-medievales, en absoluto lo es para los medievales. Los grafitos no fueron ilegales, quizá por esa poca conflictividad en su mensaje […]"*[15].

3. La Identidad en los grafitos históricos

Para nosotros el componente identitario del grafito está presente en varios planos de análisis. El primero se expresaría en la idea de identidad basada en el postulado de compartir un código concreto. Un primer código, a todas luces imprescindible, será el de la lengua, especialmente la lengua escrita, a través de la alfabetización. Hay otros códigos secundarios que también generan grafitos sólo decodificables si se conoce un código restringido, como pueden ser los elementos iconográficos o los símbolos (cruz, roseta, nudo de Salomón, etc.), o aquellos que generan identidades restringidas (tribus urbanas, fans de un equipo de fútbol o de un grupo de música). Un segundo ámbito identitario sería el del grafito entendido como expresión de una autoría (firma, nombre, etc.), o de la falta de esa autoría (anonimato). Otro campo más de las posibles vinculaciones entre grafito e identidad pasa por valorar si existen grafitos universales, tipos que se repitan en diversa épocas y lugares, y cuáles pueden ser sus rasgos más característicos. Y el último elemento de análisis al que queremos prestar cierta atención es aquel que nos lleva a plantearnos si existe conexión entre los grafitos y la idea de género o no.

15 José Miguel Lorenzo Arribas, "Grafitos medievales…", pp. 56-57.

3.1. La Identidad entendida como código: simbolización

La identidad entendida desde el compartir un código concreto, culturalmente válido. Esto sirve especialmente para grafitos de carácter religioso o lingüístico, de grupos sociales concretos, donde se comparte un código restringido. Puede ser una cruz, una palabra en hebreo, un texto, o un mapa o plano. Se comparte un mismo código simbólico: la alfabetización. Guglielmo Cavallo ha puesto el acento en la importancia del conocimiento de las bases del lenguaje escrito como condición imprescindible para poder acceder al mensaje y para poder participar de manera plena en esta acción comunicativa, por lo menos, en el contexto del mundo antiguo romano: **"**[…] *Existe un elemento que homogeneiza este mundo tan variado de Graffiti: la circunstancia de que quienes los han escrito y leído eran personas alfabetizadas a un cierto nivel. No resulta casual que la escritura de los graffiti -como, por lo demás, todas las restantes manifestaciones de la cultura escrita romana- se concentre particularmente en los primeros siglos del Imperio, quizá la época de mayor alfabetización del mundo antiguo* […]**"**[16]. Es cierto, que al grafito se puede acceder desde posiciones analfabetas, pues la lectura o el consumo público de los mismos ha sido mucho más frecuente en tiempos pretéritos que en la actualidad que se entiende como un consumo individualizado. No obstante, un cierto conocimiento de las bases de la codificación necesaria que conlleva el lenguaje escrito es imprescindible.

Y podríamos añadir un elemento más al debate si consideramos la probabilidad de que también fuera imprescindible para su realización el contar con unos mínimos conocimientos técnicos para poder ejecutar dichos grafitos. La dificultad de técnica de los grafitos históricos no es homogénea, pues las cuentas, escudos o algunos tipos de cruces son rudimentarios o toscos, pero muchos otros tipos (rosetas, barcos, caballeros, etc.) exigen una cierta destreza y manejo básico del carboncillo o de los instrumentos de incisión (maestros de obra, por ejemplo). No estamos afirmando que sea *conditio sine qua non* sino que se ha de incorporar esta posibilidad a la hora de recapacitar sobre si, además de la alfabetización, son necesarios, excluyentes o imprescindibles, conocimientos técnicos para alcanzar la posibilidad de ser autor de grafitos.

3.2. La Identidad entendida como autoría o anonimato

El valor histórico de un grafito tiene en la autoría uno de sus grandes referentes. Somos conscientes de que no es lo mismo identidad que identificación, pero para darle relevancia al grafito, la identificación del autor goza de un gran protagonismo, especialmente si se hace alusión a un personaje de cierta relevancia o trascendencia histórica.

16 Guglielmo Cavallo, "Los Graffiti antiguos…", p. 63.

Asimismo, es interesante reflexionar acerca del carácter individual del grafito como marca trasgresora de la realidad. Es la persona (como unidad) la que deja su "huella". "[…] *Nombres, nombres, nombres* […]" podríamos esgrimir parafraseando y modificando la sentencia que A. Conan Doyle pusiera en boca de Sherlock Holmes: "[…] *Datos, datos, datos: sin arcilla no se pueden fabricar ladrillos* […]" en su libro de *The Adventure of the Copper Beeches*[17]. En el castillo de Villena (Alicante), entre los grafitos estudiados por Laura Hernández Alcaraz, entrevemos el siguiente grafito: "[…] *Entro prisionero Fray Pedro de Oteiva, sacerdote y predicador capuchino, día de cruz de mayo de 1707. O desdichada España que así tratas los sacerdotes inocentes* […]". Otro ejemplo interesante, aunque localizado fuera de nuestras fronteras, es el descubierto en las paredes del Palazzo Ducale de Urbino (Italia), en el que se nos muestra el caso de que hasta el propio duque y/o también su mujer, pudieron dejar constancia de su nombre y/o presencia mediante un grafito[18]. Y ya hemos hecho alusión al abad Gallipienzo en el Monasterio de Nuestra Señora de la Oliva (Carcastillo, Navarra).

De alguna manera, estos ejemplos ilustran la posibilidad de que haya personajes concretos, con un cierto cariz histórico que han dejado su huella grafitológica. No obstante, resulta bastante más frecuente toparnos con la existencia de grafitos con datos personales de diversos personajes, en donde lo que se especifica principalmente es su actividad profesional, rango o situación personal: presos, viajeros, soldados, obispos, abades, artesanos, etc. Ahora bien, en la inmensa mayoría de las circunstancias lo que nos encontramos son datos concretos de personas, las denominadas "vidas anónimas", gentes sin historia.

El debate sobre la autoría y/o la firma ahonda en algunas de las percepciones planteadas. De por sí, la noción de autoría puede quedar rebatida si la asociamos al presumible carácter anónimo de los grafitos, pues la percepción de la idea del anonimato suele aparecer vinculada a la de la transgresión, al instante de evitar ser reconocido o retratado por cometer una acción de protesta, de

17 Carlo M. Cipolla, *Entre la Historia y la Economía. Introducción a la Historia económica*, Barcelona, 1991, p. 36.

18 *"[…] Oggi, scritte e disegni fatti su un monumento sono generalmente considerati atti vandalici. Ma e sempre stato cosí? Salendo lo Scalone d'Onore, al primo piano, se si osserva con attenzione lo stipite della porta di acceso all'elegante ppartamento della Jole, si potranno notare un paio di FE.DVX malamente graffiati, ben diversi da quelli incisi da abili scalpellini. E se ne trovano altri nella Sala del Trono e nell'ingresso principale. Chi li ha fatti? Lo stesso Federico? Un suo imitatore? Nel Salone del Trono, una scritta di difficile interpretazione reca il nome di Battista: che riferisca Battista Sforza, la moglie di Federico? Il nome Battista si trova peraltro inciso anche altrove. Non manca neppure un G.DVX: molto probabilmente si referisce a uno dei due duchi di Urbino che si chiamavano Guidobaldo, cioè Guidobaldo I e Guidubalodo II. Di nuovo sorge spontanea la domanda: che sia stato uno di loro a fare la scritta? Si trata di dubbi che restano aperti* […]", *La pietra racconta. Un palazzo da leggere*, Urbino, 2017, pp. 28-35.

reivindicación o de crítica para con la autoridad establecida y que conlleva o puede conllevar algún tipo de riesgo o sanción.

Aunque los historiadores rastreamos los muros de los conjuntos monumentales buscando firmas o restos de autoría para asegurar el valor histórico de los grafitos que hemos identificado, parece necesario pensar que de la misma manera puede darse el caso de grafitos que carezcan de autor. ¿Existiría en la Edad Media una necesidad de dejar el testimonio de la autoría, o la firma como ejemplo del "*yo estuve aquí*"? Es muy ilustrativa la muestra que nos presenta Luisa Miglio en relación con los grafitos ejecutados sobre las pinturas al fresco que Taddeo di Bartolo había plasmado en los muros de la antecapilla del Palacio Público de Siena (Italia) entre 1413 y 1414: "[...] *Quien, provisto de cualquier instrumento metálico, se aproximó a las paredes del estrecho corredor que conducía al aula donde se reunía el alto consejo de los gobernantes y poderosos de la ciudad no lo hizo en la mayor parte de los casos para confiar a esas paredes un mensaje privado o interpersonal, sino para escribir la "gesta de los reyes"; y no casualmente, quizá, eligió para hacerlo unos muros pintados al fresco, porque la inmortalidad y publicidad de esos muros serían garantía de inmortalidad y publicidad también para su propio trabajo. Confiar al papel la noticia de la muerte de un pontífice o el paso de un soberano, significaba confiarla a un circuito restringido y a una durabilidad limitada; confiarla a un revoco sobre el que el pintor más famoso de la Siena de comienzos del siglo XV había pintado a Cicerón y Catón, Escipión el Africano y Aristóteles, podía significar una fruición más inmediata, abierta y muy probablemente imperecedera* [...]"[19]. En relación con la firma, Lelia Gándara incide en el deseo de asignar una huella de identidad al enunciador, pero resaltando que no alcanza el valor legal de la firma que se realiza en papel, y el autor, cuando firma, es consciente también de este matiz. Las firmas serán mucho más habituales en los grafitos post-medievales, quien sabe si debido al incremento del protagonismo de la noción personal de individuo. Sin embargo, se dan muchas situaciones complejas como son las del anonimato o las de la multiplicidad de manos: no podemos explicar un conjunto monumental con grafitos en función de un único autor, época o funcionalidad, pues éstos serían múltiples a lo largo de su historia[20].

19 Luisa Miglio, "Fragmentos de Historia", Francisco M. Gimeno Blay y Mª Luz Mandingorra Llavata, *Los muros tienen la palabra. Materiales para una historia de los* graffiti, Valencia, 1997, pp. 104-105.

20 "[...] *La situación de los graffiti y grabados al aire libre es primordial para comprender el siguiente parámetro, el de la accesibilidad y autoría de los paneles decorados. Mientras que dicha accesibilidad en el caso de los graffiti está limitada por la propia ubicación de éstos dentro de los edificios y por tanto, el autor o autores de éstos puede quedar circunscrito a la persona o personas que tienen acceso a dichos lugares, salvo en los casos de los paneles localizados en los muros exteriores de los edificios, en el caso de los grabados al aire libre, los posibles autores pueden ampliarse mucho más, pues la accesibilidad a los paneles es mucho mayor, ya que por los caminos y cabañeras discurre*

En relación con la identidad del grafitero, Juan Bargalló nos invita a pensar acerca de la idea del "*doble*" o del desdoblamiento. Aunque él lo trabaja concretamente para la obra literaria occidental donde se denota la implementación de la idea de la oposición de contrarios, la idea del desdoblamiento donde una personificación resulta excluyente para la otra puede ser atractiva de asociar al mundo de los grafitos. Podemos preguntarnos si el que realiza un grafito encarna a otro personaje distinto a sí mismo cuando lo grafitea, y si ambos dos, la persona y el personaje, no son ni pueden ser simultáneos. La identidad sería la misma pero lo que ocurre, ocurre en mundos distintos pero sin contrario. No existiría como tal el otro como contrario, sino el otro como complementario. El yo fantasearía sintiéndose como otro haciendo los grafitos, llevando a cabo la transgresión de su personalidad, en una especie de transformismo, o por lo menos, de disfraz[21].

Un último aspecto de cariz identitario podría estar conectado con la denominada valencia o cualidad de los grafitos fijada en la idea de marginalidad que se expresa en los diferentes espacios de convivencia forzada. Hay documentados muchos ejemplos de grafitos históricos, especialmente para las épocas moderna y contemporánea, de grafitos en cárceles, hospitales, cuarteles, monasterios o universidades, que a pesar de tener un origen individual retratan a todo un grupo o colectivo (presos, soldados, frailes, etc.).

3.3. La Identidad universal en los grafitos históricos

La constatación de la existencia de grafitos que cuentan con una validez universal, motivos o tipos que se repiten en diversas épocas históricas, sobre soportes diversos y cuyo significado puede mantenerse constante, nos lleva a preguntarnos por el valor identitario de los mismos y en algunos casos, su posible valor atemporal[22]. Vemos ejemplos de rosetas incisas o pintadas, cruces o nudos de

un sinfín de personajes con muy diverso bagaje cultural, social y muy distinta motivación. De este modo, nos encontramos con grabados de marcado carácter pastoril, de propiedad o delimitación de partidas o fincas, o bien de carácter religioso o de exorcismo, ya hayan sido realizados por pastores o ganaderos, agricultores, religiosos o por simples viajeros. Los autores de los graffiti, en cambio, podrán ser monjes en el caso de los motivos realizados en el interior de los monasterios, clérigos o campaneros en el caso de iglesias y sus campanarios, soldados en el de castillos, presos en el de cárceles, feligreses o peregrinos más o menos devotos en el caso de paneles localizados en las portadas de las iglesias, paredes de cementerios o muros exteriores de ermitas, o artistas más o menos eruditos en el caso de los paneles decorados en el interior de habitaciones nobles de castillos o palacios […]", José Ignacio Royo y Fabiola Gómez, "Panorama general de los graffiti murales y de los grabados al aire libre medievales y post-medievales en Aragón", "Los graffiti: un patrimonio inédito para el análisis de la Historia de las mentalidades", *Al-Qannis*, 9, (2002), p. 149.

21 Juan Bargalló Carraté, "Hacia una tipología del doble: el doble por fusión, por fisión y por metamorfosis", en Juan Bargalló (Ed.), *Identidad y alteridad: aproximación al tema del doble*, Sevilla, 1994, pp. 11-26.

22 "[…] *Esta larguísima pervivencia de algunos motivos simples que podemos considerar como atemporales, podría poner en tela de juicio recientes y sugerentes teorías sobre la aparición de moti-*

Salomón, pentalfas, que se repiten, que se representan tanto en época romana como en época colonial[23]. Algunos autores entienden que esta repetición es un arquetipo de lenguaje gráfico, "[…] *La hipótesis que nos parece más válida, al menos en cuanto a grabados sobre construcciones de tabiya, es la de la purificación, después de la expulsión de los moriscos, de monumentos ostensiblemente islámicos. Su localización, sobre aquellos, la abundancia de símbolos cristianos (o cristianizados) no puede dejar dudas. Sin embargo, incluso en esta hipótesis, perdura el problema de la presencia de motivos evidentemente precristianos. Quizá, paralelamente a la continuidad que se describió en Marruecos a partir de un lugar de culto preislámico, conviene hablar de verdaderos "tics" de lenguaje gráfico, capaces de sobrevivir a cambios culturales drásticos* […]"[24].

Tomás M. Rodríguez Cerezo ha profundizado en el análisis de estas representaciones advirtiendo la necesidad de tener en cuenta el contexto para poder aclarar u orientar hacia el posible significado de estos símbolos, señalando que su morfología y trazabilidad son generalmente coincidentes, pero su interpretación no: "[…] *El círculo y la roseta hexapétala constituyen dos representaciones con un alto contenido simbólico en la civilización del Mediterráneo desde épocas muy remotas. Esta representación haría referencia al Sol, y así habría que entenderlo en el contexto prerromano de la península Ibérica* […]"[25]. Este autor continúa buscando significados para la etapa romana, donde además de la mencionada referencia al sol, también se añadiría el elemento funerario y de protección de las rosetas, o como símbolo de lo efímero de la vida, derivada de la expansión de la religión cristiana. No podemos olvidar, que muchos de los testimonios o ejemplos de estas rosetas están vinculados directamente a

vos cruciformes en el arte rupestre aragonés y sus paralelismos con la iconografía medieval, a través de su comparación con monedas, decoraciones cerámicas o representaciones pictóricas a través de la cual se plantea un método de datación y contextualización […]", José Ignacio Royo y Fabiola Gómez, "Panorama general de los graffiti murales…", pp. 146-147.

23 "[…] *La comunicación tiene una causa, algo que está en el origen y que explica todo: la naturaleza humana es, por una parte, individual (cada uno es único) y, por otra parte, social (todos somos humanos). La tensión entre el aislamiento a que nos lleva nuestra condición de individuos y la comunidad a la que pertenecemos por nuestra condición social explica por qué el ser humano se comunica: nuestra naturaleza individual lo exige y nuestra naturaleza social lo hace posible […] El fin de la comunicación es el desarrollo de cada persona, que nunca se da solo, sino que lleva consigo el desarrollo de la humanidad. Este fin de la comunicación se traduce concretamente, como ya hemos repetido, en la reducción de las diferencias individuales, en alcanzar la comunión o unión y la integración social. Así el ser humano es miembro de la comunidad sin perder la propia identidad* […]", Manuel Martín Algarra, *Teoría de la comunicación…*, pp. 164-165.

24 José Ignacio Barrera Maturana y Patrice Cressier, "Grabados parietales y rupestres de Almería: un problema de cronología", en *I Congrés Internacional de Gravats Rupestres i Murals*, Lleida, 2003, p. 718.

25 Tomás M. Rodríguez Cerezo: "Elementos permanentes en la iconografía de los grafitos: los círculos y rosetones realizados con compás", Pablo Ozcáriz Gil (coord.), *La memoria en la piedra…*, pp. 265-276.

las actividades constructivas, bocetos técnicos y/o decorativos, enseñanza de los maestros de obra a los aprendices, o expresión de la habilidad manual del artista. Jorge Fernández-Santos también ha puesto de manifiesto el carácter arquetípico de dichos símbolos[26]. Y en relación con los nudos de Salomón, especialmente con el documentado en el Monasterio de Santo Domingo de Silos (Burgos), José Miguel Lorenzo ha reflexionado sobre su pervivencia en el tiempo: "[…] *Empleado desde tiempos ancestrales, el nudo de Salomón fue masivamente representado en los mosaicos romanos con intenciones aparentemente decorativas. Igualmente, tales nudos comparecen con generosa presencia en época tardoantigua, altomedieval y románica, tanto esculpidos sobre piedra (vulgar o preciosa, simple roca o labrada) como dibujados o pintados en documentos en pergamino. No podían faltar, por tanto, en la Edad Media, heredera de las tradiciones paganas, por más que el cristianismo se afanase en expurgar o aculturar convenientemente todo cuanto podía competir a la hora de hacerse con el monopolio del imaginario de lo divino. Este fue, entre decenas de ejemplos que no desaparecieron, el caso del nudo salomónico, y debió ser en la época medieval cuando se le «bautizó» con el nombre del sabio de la Antigüedad, figura canónica para la Iglesia, desactivando así en parte los resabios paganos de su supersticioso uso y origen. Según la nueva tradición, sería el arcángel Miguel quien entregó a Salomón un anillo en forma de sello para que el monarca dominara a los demonios* […]"[27].

3.4. ¿La Identidad entendida como género en los grafitos históricos?

Uno de los pocos textos que de manera fehaciente nos ha invitado a reflexionar acerca de si se puede documentar una acción comunicativa grafitológica realizada por una mujer, la encontramos en el artículo de Carmen Barceló en relación con su intento de sistematizar los graffitis árabes. Y es una constatación negativa: "[…] *No tengo noticia de ningún texto realizado por una mujer ni que haya sido atribuido a alguna y tal vez pueda afirmarse (al margen del analfabetismo femenino) que en el mundo islamo-arábigo esta actividad fue y sigue siendo propia de hombres* […]"[28].

Si resulta harto complejo poder determinar si la mujer intervino en la realización de grafitos, tampoco tenemos muchas más evidencias de la presencia de la

26 Jorge Fernández-Santos Ortiz de Iribas, "Los nudos de Salomón en la Baja Edad Media: Aproximación histórica a un grafito simbólico", Ponencia invitada al *V Workshop on Historical Graffiti*, URJC, Madrid, 16 de noviembre de 2018.

27 https://cvc.cervantes.es/el_rinconete/anteriores/mayo_17/03052017_01.htm

28 Carmen Barceló, "Graffiti árabes. Un intento de clasificación", Francisco M. Gimeno Blay y Mª Luz Mandingorra Llavata, *Los muros tienen la palabra. Materiales para una historia de los* graffiti, Valencia, 1997, pp. 125-126.

mujer bien como imagen bien como nombre o como símbolo entre el abanico de grafitos medievales y post-medievales. Una muestra bastante inusual de ello la encontramos dentro de la tipología de grafitos antropomorfos localizados y estudiados por Concepción Navarro en el Castillo de la Mola (Novelda, Alicante), entre los que aparecen lo que pudieran ser representaciones femeninas, muy poco habituales dentro del corpus de grafitos medievales y post-medievales[29]. Pero no son las únicas, aunque queda patente que su aparición es muy poco corriente: "[…] *Les figuracions femenines mereixen un apartat especial car, malgrat la seva menor freqüencia d'aparició, mostren caracteristiques formals i estilístiques singularitzades. En els casos que coneixem fins ara, la dona rep un tractament de dama o cortesana, representada frontalment, tot ressaltant els detalls de la seva indumentària i els elements que l'acompanyen* […]"[30].

4. La Alteridad en los grafitos históricos

La comprensión de los grafitos históricos como actos de comunicación y la alusión al carácter social de la comunicación conlleva la toma en consideración de la figura del "otro". Harry Pross así lo proclama: "[…] *Desde el momento en que hay dos, se comunican algo, aunque sólo sea que "no se dicen nada" el uno al otro* […]"[31]. No resulta sencillo alcanzar una definición del concepto de alteridad. Aquellos que han trabajado sobre esta temática coinciden en señalar que la visión o la comprensión moderna de este término, procede del filósofo E. Lévinas, tal y como nos recuerda Pedro Martínez García, "[…] *a él le debemos el concepto de alteridad tal como lo entendemos hoy, como el proceso de descubrimiento del yo sobre el otro* […]"[32].

Ya se ha aludido anteriormente a que uno de los patrones esenciales para que un grafito pueda ser considerado un grafito, es su carácter transgresor. Se realiza generalmente sobre soportes que no han sido diseñados y que no están

29 "[…] *Los grafitos del castillo de la Mola presentan más dificultades para su interpretación, al encontrarse sobre fragmentos de paramento caído; no obstante, los encontrados in situ, sobre todo la representación de la figura femenina en actitud danzante, es muy interesante, al no ser frecuente encontrar representaciones femeninas en los grafitos medievales de los siglos XV-XVI* […]", Concepción Navarro Poveda, "Grafitos medievales del castillo de Petrer y del Castillo de la Mola (Novelda) (Valle Medio del Vinalopó-Alicante), *I Congrés Internacional de Gravats Rupestres i Murals*, Lleida, 2003, p. 744.

30 Ángels Casanovas i Romeus y Jordi Rovira i Port, "Status quaestionis', de las representacions gravades medievals a Catalunya. Una visió de conjunt", *I Congrés Internacional de Gravats Rupestres i Murals*, Lleida, 2003, p. 672.

31 Hanno Beth y Harry Pross, *Introducción a la ciencia de la comunicación*, Barcelona, 1990, P. 109.

32 Pedro Martínez García, *El cara a cara con el otro: la visión de lo ajeno a fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna a través del viaje*, Frankfurt, 2015, p. 22.

destinados a ese uso. En relación con la conexión entre grafito y "Alteridad", Regina Blume me lleva a reflexionar sobre la raíz etimológica de la palabra "transgresión", "[…] *Desde su definición misma, el graffiti presenta un carácter transgresor, en el sentido etimológico del verbo latino "transgredi" (trans: más allá, al otro lado, y gredi: pasar, es decir "pasar al otro lado")* […]", lo que implica casi implícitamente la idea de una necesidad del otro[33]. Incide en ello Joan Garí al reflexionar sobre el sujeto, el emisor del grafito y plantear que en este acto conversacional que él entiende que es el grafito, sólo cuando el mensaje es leído por el otro alcanza su dimensión, de tal manera que se podría entender que el receptor es el que crea y da carta de naturaleza al texto que hasta entonces carecía de sentido: "[…] *Así pues, a la pregunta que inquiere "¿Quién ha escrito sobre este muro: "Quién ha escrito sobre este muro?"?", sólo se puede responder con una paradoja: yo que leo, soy quien escribo. Tras la máscara hay, inevitablemente, otras máscara* […]"[34].

Hemos aludido ya al carácter identitario del lenguaje en el contexto del estudio de los grafitos históricos y el requisito de un mínimo grado de alfabetización para poder hacerlo pues lo que se busca es comunicar o comunicarse. Pero nos interesa mucho no soslayar la advertencia que sugiere Antonio Castillo: el lenguaje, al transgredir el discurso canónico u oficial y al transgredir el canal de comunicación, pues no utiliza soportes específicamente destinados a ese fin, genera una interesantísima alteridad en el propio código[35]. El lenguaje, la estructura del texto, las palabras que se seleccionan para un grafito no transitan ni se eligen entre las palabras, los registros de discurso tradicionalmente considerados como cauces oficiales. Por tanto, habría una dualidad de lenguajes o una bipolaridad de lenguajes, siendo el lenguaje espontáneo, inmediato y transgresor empleado en los grafitos opuesto o contrario al lenguaje tradicional, normativo y propio del poder.

33 Lelia Gándara, *Graffiti*, p. 35.

34 Joan Garí, *La conversación…*, p. 93.

35 "[…] *Escribir sobre el muro supone transgredir el dominio del espacio gráfico que ostenta el poder, erigido, desde siempre, en el máximo detentador de los espacios gráficos públicos, siendo el que determina las reglas de la comunicación escrita pública, la elección y determinación de las superficies susceptibles de recibir la escritura, los usos concretos de los distintos espacios de escritura utilizables y las características de los productos gráficos expuestos. Dicha transgresión reside tanto en el contenido, la alteridad misma del lenguaje, por norma discrepante con la lógica de los discursos oficiales, como en el hecho de convertir en espacios de escritura superficies inicialmente no destinadas a esa finalidad e instrumentalizar el muro como mensaje* […]", Antonio Castillo Gómez, "Paredes sin palabras, pueblo callado". ¿Por qué la historia se representa en los muros?", Francisco M. Gimeno Blay y Mª Luz Mandingorra Llavata, *Los muros tienen la palabra. Materiales para una historia de los* graffiti, Valencia, 1997, p. 216.

5. Conclusiones

Nos hemos acercado en este texto a los grafitos medievales y post-medievales desde la óptica de ser comprendidos y analizados como actos de comunicación. Como tal pueden ser entendidos y así los define una gran mayoría de los estudiosos e investigadores especializados en esta temática. Al ser interpretados como tal, hemos tratado de encontrar en ellos algunos atributos clasificables dentro de dos conjuntos genéricos: los encasillables en la categoría de la identidad, y los encasillables en la categoría de la alteridad. De esta manera, hemos circunscrito la identidad de los grafitos en tres grandes ámbitos: el del código simbólico, el de la autoría/anonimato, y el de los grafitos universales. Además, hemos incorporado un cuarto relacionado con la posible identidad o no de género en los grafitos. Por otro lado, hemos cotejado que gracias a la alteridad de su lenguaje, a su acción transgresora y a su supeditación o dependencia con respecto al otro, el grafito existe y se configura como tal. Ahora bien, esta estrategia de acercamiento al fenómeno de los grafitos se corresponde más con el punto de vista del análisis del discurso que con el enfoque del historiador, y quizá no permite responder completamente a cuestiones clave, o satisfacer toda su curiosidad ya que casi no hay personalidades, casi no hay fechas, casi no hay grandes escenas, la tipología es muy amplia, las composiciones yuxtapuestas, y no busca ni tiene una finalidad específica. En otro foro hemos reivindicado el valor histórico y artístico del grafito, y además somos conscientes de la necesidad del "otro", de la sociabilidad del grafito, pero no es sencillo apreciar si ese acto de comunicación, desde las ideas o los conceptos de identidad y alteridad, alcanza una evidente relevancia histórica[36].

La presencia del anonimato o la carencia de autor no le resulta fácil de asumir al historiador. Buscamos un componente identificatorio mucho más marcado que el que ofrece el conjunto de grafitos en general. Solamente en contadas ocasiones se nos revela la identidad del autor. Un autor que, además, salvo de manera excepcional como en el citado ejemplo del palacio ducal de Urbino (Italia), no tiene ningún protagonismo o trascendencia histórica. Es verdad que algunos nombres, como el de Gallipienzo, abad de La Oliva, nos proporcionan referencias precisas de personajes concretos para situarlos en su contexto cronológico. Pero son excepciones. Por ello, el historiador al analizar los grafitos, se refugia en la postura de búsqueda de la información desde el paradigma de las "gentes sin nombre", gente corriente probablemente sin historia y que nos revela sólo tímidos trazos de su existencia mediante tímidos trazos sobre el

36 Tomás M. Rodríguez Cerezo y Gonzalo Viñuales Ferreiro, "Los grafitos como fuente de información histórica", Igor Cerdá Farías y Francisco Reyes Téllez, *Grafitos iberoamericanos*, Morelia (México), (en prensa).

muro. Muchas veces sólo encontraremos nombres corrientes de presos, soldados o estudiantes, nada más que una simple pincelada biográfica, un nombre cualquiera, un detalle puntual, quizá irrelevante o no, de la vida del intérprete.

Asimismo, nos atrevemos a conjeturar que muchos grafitos eran descifrables por un alto porcentaje de personas y que el código simbólico utilizado no exigía un conocimiento previo, o que éste era manejado por la mayoría de los fieles. Aunque los grafitos medievales son claramente más simbólicos y sus campos de intervención algo más reducidos que los post-medievales[37], el trasfondo simbólico y el mensaje que transmitían un barco, una cruz, una pentalfa o unas cuentas eran normalmente comprensibles para sus receptores. Incluso la propia morfología de la escritura[38]. Es verdad que el idioma empleado en la redacción del grafito podía suponer una barrera o un elemento diferenciador e identitario pues sólo sería desentrañado por aquellos que dominaran esa lengua, pero que sería comunitaria y/o mayoritaria de alguna manera en su contexto, pues no se escribe un grafiti para que nadie lo pueda leer y/o entender. Es posible que las representaciones de arcos o arquitecturas que sirven a los maestros de obra para enseñar o explicar fases o aspectos constructivos de un edificio, sí sean grafitos más específicos inteligibles sólo por una minoría, la alteridad del maestro de obra.

Es cierto que hacer una incisión de una cruz en el fuste de una jamba en la portada de una Iglesia no es un acto autorizado por el "poder", pero no parece expresamente un acto de transgresión sino más bien de devoción o de tradición. Menos aún, si aparece en un claustro y su autor ha de ser un fraile. No parece destilar mucha transgresión un monje rayando una cruz en una columna. Tampoco los grafitos de arcos o de elementos arquitectónicos a los que acabamos de aludir son transgresores. El muro es la superficie más próxima, más a mano y probablemente la única superficie disponible para ejecutar esa acción, necesaria para el buen desarrollo de la obra.

37 "[…] *Aquests gravats que, pràcticament, redueixen les seves imatges a Crucifixos i, sobretot creus, estels de David i mans, apareixen en edificis civils, militars i religiosos però, a diferencia de les etapes postmedievals, la seva documentació no* és *per ara excessivament abundant, ni gairebé documentable en construccions civils particulars* […]", Ángels Casanovas i Romeus y Jordi Rovira i Port, "Status quaestionis', de las representacions…", p. 658.

38 "[…] *A lo largo de la Edad Media el liderazgo gráfico residió en los ambientes librarios y por esta circunstancia los graffiti representan desviaciones de la norma gráfica producidas a partir de las escrituras de aparato. Sin embargo, conviene advertir que en este momento el ambiente de las inscripciones no hizo otra cosa que trasladar a la colectividad de lectores unos textos escritos con formas gráficas librarías* […]", Francisco M. Gimeno Blay, "Défense d'Afficher. Cuando escribir es transgredir", Francisco M. Gimeno Blay y Mª Luz Mandingorra Llavata, *Los muros tienen la palabra. Materiales para una historia de los* graffiti, Valencia, 1997, p. 17.

En definitiva, entendidos como actos de comunicación los grafitos sí expresan aspectos propios de la idea de la identidad y de la alteridad, pero su componente de análisis histórico tiene un alcance limitado. El historiador busca sobre todo conocer la causa de esos hechos o procesos, y resulta que es casi imposible conocer la motivación que impulsó a un hombre o a una mujer de la Edad Media a realizar un grafito.

Identidad y territorio nazaríes: el yihad como distintivo del reino de Granada

Nasrid identity and territory: the jihad as a distinctive of Kingdom of Granada

Javier Villaverde Moreno
(Universidad Rey Juan Carlos. Grupo de Investigación ITEM-URJC)

Granada, quieta y fina, ceñida por sus sierras y definitivamente anclada, busca a sí misma sus horizontes, se recrea en sus pequeñas joyas y ofrece en su lenguaje su diminutivo soso.[1]

Desde principios del siglo XX, la historiografía española ha mostrado un continuo interés por uno de los casos más peculiares de la historia ibérica, el reino nazarí de Granada. Quizá la razón principal de este interés haya radicado en su capacidad de resistencia frente a los estados cristianos peninsulares. Dicha obstinación permitió a Granada una meritoria supervivencia durante dos siglos y medio. En efecto, la dinastía nazarí se mantuvo al frente de al-Andalus durante un periodo de tiempo más largo que el que estuvieran sus antecesores, los omeyas de Córdoba, siendo el reino de Granada, una de las entidades políticas más longevas de la historia andalusí. La pregunta sigue siendo, hoy en día, cómo fue posible tal logro en las circunstancias precarias que acompañaron a Granada en su recorrido histórico por la Baja Edad Media peninsular.

En el presente capítulo se intentará dar una respuesta parcial a la cuestión que acabamos de plantear. Nuestro propósito será detectar en fuentes que, en su ma-

1 Federico García Lorca, "Granada (paraíso cerrado para muchos)", en *Obras Completas,* Madrid: Aguilar, 1966, p. 5.

yoría, son del siglo XIV, hasta qué punto el yihad configuró la identidad del país y a los habitantes de Granada y por consiguiente conocer si esta relación sirvió como un arma ideológica para evitar la desaparición de al-Andalus.

1. La configuración del territorio nazarí como casa del yihad (dār al-ŷihād)

Cualquier aproximación que se proponga para el conocimiento del territorio andalusí debe partir de la concepción islámica sobre el mundo terrenal, que lo divide, esencialmente, en dos partes antagónicas: *dār al-Islām* o Casa del Islam, constituida por los territorios sujetos a leyes y gobiernos islámicos, y *dār al Ḥarb*, Casa de la Guerra, el resto del mundo dominado por los no musulmanes. Aunque resulte tedioso recordarlo, no debe olvidarse que esta consideración atribuye un significado religioso y sacro al territorio. Dicho esto, al-Andalus constituyó el confín del *dār al-Islām* en su punto noroccidental, lindando con la Europa cristiana.

De este modo, al-Andalus se configura ante todo como una frontera religiosa y espiritual[2]. Frontera, en la que se debe vigilar y guarecer la entrada al mundo islámico, repeliendo los ataques del enemigo infiel, para que la comunidad pueda practicar con garantías y seguridad la religión musulmana. Para ello, los espacios fronterizos han de mostrar un firme carácter guerrero frente al enemigo, y servir de ejemplo al resto de la civilización islámica por sus méritos y esfuerzos bélicos en el cumplimiento del yihad[3]. No debe pasarse por alto que, en el derecho islámico según la escuela *mālikī*, el deber del yihad ha de ser ejercido al menos cada año para socorrer "el lado más expuesto"[4], es decir, la zona fronteriza más vulnerable.

De conformidad con dicha condición de "lado más expuesto", el yihad configuró en buena parte la identidad de al-Andalus y de los andalusíes. Fue así, hasta tal punto que, en el siglo XI, Abū 'Ubayd al-Bakrī describió al-Andalus como "hogar

2 Como demuestran las fatwas de al-Wanšarīsī (1431-1508), "para los alfaquíes el concepto de frontera es esencialmente religioso", Ahmed Benremdane, "Notas sobre la frontera, la tolerancia y la convivencia cristiano-musulmanas y otras cuestiones de la vida diaria andalusí a través de los dictámenes jurídicos o 'fatuas' del alfaquí Al Uansarisi (1431-1508)", *II Estudios de Frontera. Actividad y vida en la frontera. En memoria de don Claudio Sánchez-Albornoz. Alcalá la Real, 1997*. Jaén, 1998, 113.

3 La palabra yihad significa, literalmente, "esfuerzo", aunque según el contexto puede entenderse como "guerra santa". En el Corán, la palabra yihad suele venir asociada acompañada por el complemento "en la vía de Dios" —*fī sabīl Allāh*—. Alejandro García Sanjuán, "Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII)", *Clío & Crimen,* 6 (2009), 246 y 254.

4 Felipe Maíllo Salgado, "La guerra santa según el derecho mālikí. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del medievo hispano", *Studia Historica. Historia Medieval,* I (1983), 31.

del *ŷihād* y morada del *ribāṭ*"[5]. En el siguiente siglo, Averroes el Abuelo[6] consideró que en al-Andalus era prioritario el deber del yihad al de la peregrinación (*ḥaŷŷ*), uno de los cinco pilares del islam[7]. Una afirmación que, aunque particular y propia del cadí de Córdoba, no deja de indicar una singularidad del territorio andalusí identificándolo con el yihad. Ya en el siglo XV, Ibn al-Ṣabbāḥ, opinó que el yihad era prioritario a cualquier otro acto de adoración a Dios (*'ibāda*)[8]. Estas afirmaciones promovían una ideología de guerra santa que caracterizó una era, y que, en el caso que nos ocupa, sirvieron para reforzar la vocación guerrera de un pueblo, el andalusí, y de un territorio, al-Andalus, que no podía eludir el mandato divino de la defensa de la fe ante un enemigo cristiano cada vez más poderoso.

A medida que avanzan los siglos, el espacio del *dār al-Islām* fue disminuyendo en la Península hasta conformar un reducto en la parte suroriental que resistió al abrigo de las sierras béticas, murallas naturales del reino nazarí de Granada. Clausurada en los estrechos valles, hoyas y llanuras, la civilización hispanomusulmana alcanzó entonces un último grado de islamización, antes nunca conocido en la historia de al-Andalus. En palabras de Viguera, la de Granada fue una población "musulmana", "plenamente arabizada" y "definible en general como andalusí"[9].

El marco geográfico fue uno de los factores que favorecieron la cohesión interna y consolidaron la identidad arabo-islámica de la sociedad nazarí. La noción que los propios granadinos tenían de su pequeño país islámico estuvo vinculada a una serie de condicionantes físicos y político-religiosos, que perfilaban un territorio visiblemente marcado por determinadas circunstancias adversas. De este modo, estos condicionantes confirieron al reino nazarí unas características especiales, que se podrían resumir en cuatro: aislamiento, externalidad, inferioridad y, como

5 Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Geografía de España (Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*), ed. de E. Vidal Beltrán, Zaragoza: Anubar, 1982, p. 39.

6 Abū-l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rušd (1058-1126) fue alfaquí y cadí mayor de Córdoba, conocido como *al-Ŷadd* (el Abuelo) por ser el abuelo del archiconocido filósofo Averroes. Delfina Serrano Duano, "Ibn Rušd", en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico* (en red: http://dbe.rah.es/biografias/21562/ibn-rusd).

7 Alejandro García Sanjuán, "Bases doctrinales…, o.c., 265.

8 Francisco Franco Sánchez, "Los mudéjares, según la *riḥla* de Ibn al- Ibn al-Ṣabbāḥ (m. después de 895/1490)", *Sharq al-Andalus,* 12 (1995), 380.

9 María Jesús Viguera Molins, "Componentes y estructura de la población", en M. J. Viguera Molins (coord.), *El Reino Nazarí de Granada (1232-149). Sociedad, vida y cultura, Histotia de España de Menéndez Pidal*, Madrid: Espasa Calpe, 2000, vol. III (4), 19; Viguera no es la única autora que hace alusión a la homogeneidad social y cultural del reino nazarí, Serafín Fanjul explica que "Al-Andalus se fue arabizando y ese proceso se fue concentrando hasta llegar a la etapa granadina final", Serafín Fanjul, *La quimera de al-Andalus,* Siglo XXI España, Madrid, 2004, p. 195: Rachel Arié, por otra parte, expone que la cultura y sociedad nazarí tuvieron "un sello muy árabe", Rachel Arié, "Sobre la vida socio-cultural en la frontera oriental nazarí: el ambiente humano y la irradiación intelectual", en *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII-XVI): Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*. Instituto de Estudios Almerienses, 1997, 501.

consecuencia de estos, lugar privilegiado para cumplir el precepto del yihad. En las fuentes árabes se perciben nítidamente estos cuatro aspectos, como se observará a continuación.

En la frontera granadino-castellana las relaciones entre los habitantes de un lado y otro eran fluidas y el fenómeno fronterizo amparó encuentros tanto bélicos como pacíficos[10]. No obstante, en las fuentes escritas más cercanas a la corte nazarí —las que cumplen una función fundamental de apoyo y legitimación del poder[11]— se acentúan las diferencias con el "otro" y la observación que se hace del territorio propio —es decir, del reino granadino— oscilan entre lo funesto y trágico de su situación geopolítica y lo cautivador y placentero de sus campos y ciudades[12].

La primera de las características que hemos apuntado —el aislamiento— puede hallarse en fuentes de diversa tipología. En el caso del *Ḏikr bilād al-Andalus* —una obra de autor desconocido y datada en el siglo XIV— ya se dibuja una imagen característica del territorio, al que se describe inserto entre dos mares[13]. Conviene detenernos un momento en esta cuestión, ya que la mayoría de las fuentes consultadas utilizan la palabra árabe *ŷazīra* —isla— para referirse a al-Andalus, sin hacer mención istmo que une a la Península con Europa. De hecho, el *Ḏikr* la considera una "isla rodeada de mares"[14]. Por su parte, parece que el geógrafo al-Himyarī la describe como una isla en su pleno sentido, ya que asegura que al-

10 Los estudios académicos sobre la frontera granadino-castellana han dado pie a diferentes enfoques, entre ellos, a una línea que presenta la frontera también como medio en el que tuvieron lugar relaciones pacíficas, véase José Rodríguez Molina, *La vida de moros y cristianos en la frontera,* Jaén, 2007. No obstante, en una monografía reciente, Peinado Santaella critica esta postura "pacifista" y se inclina más por la definición de frontera como espacio de conflicto entre dos sociedades "radicalmente enfrentadas", Rafael G. Peinado Santaella, *Guerra santa, cruzada y yihad en Andalucía y el reino de Granada (siglos XIII-XV),* Granada, 2017, p. 9.

11 María Jesús Viguera Molins, "Los predicadores de la corte", en *Saber religioso y poder político en el islam. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991),* Madrid, AECI, 1994, 319-332.

12 Ibn al-Jaṭīb hace una descripción de Granada en la que no escatima en halagos, por ejemplo, al hablar de la vega granadina: "Dios la ha extendido por una llanura atravesada por arroyos y ríos, y en ella se apiñan alquerías y huertas con bellísimos lugares y hermosas construcciones", Ibn al-Jatib, *Historia de los Reyes de la Alhambra. El resplandor de la luna llena acerca de la dinastía nazarí (Al-Lamha al-badriyya fi l-dawlat al-nasriyya),* ed. de J.M. Casciaro Ramírez y E. Molina López, Granada: Universidad de Granada, 2010, p. 103.

13 "Lo circundan completamente mares", Luis Molina, *Una descripción anónima de al-Andalus,* Tomo II: Traducción y estudio, CSIC, Madrid, 1983, p. 15.

14 *Ibidem,* 19. En árabe clásico, la palabra "isla" —*ŷazīra*— también era válida para referirse a "península", véase por ejemplo el nombre de Península Arábiga, en árabe *ŷazīrat al-'arabiyya*. En la actualidad, para "península", se usa *šibh al-ŷazīra* —literalmente, "semi-isla"— pero este vocablo compuesto no aparece en las fuentes medievales que describen al-Andalus. De esta forma, encontramos que hay traductores como Maestro González que prefieren traducir *ŷazīra* por "península", Al-Himyari, *Kitab ar-rawd al-mi'tar,* trad. Mª. Pilar Maestro González, Valencia, 1963, 15; y otros, como Luis Molina optan por "isla", Luis Molina, *Una descripción…*, o.c., pp. 22-27.

Andalus es de forma triangular y el mar la rodea "por sus tres lados".[15] Por tanto que los autores árabes considerasen a al-Andalus una "isla" no debió de ser un capricho, sino obedecer a una percepción o incluso a un sentimiento de los propios musulmanes que allí habitaban. En este sentido el papel político y militar que jugaron los cristianos, especialmente a partir del siglo XI cuando tienen la iniciativa conquistadora, ayudaron a configurar la idea de aislamiento andalusí, como indica más adelante el anónimo autor del *Ḏikr*:

> *Es una de las fronteras de los musulmanes por su proximidad con los cristianos (Rūm) y porque sus países son contiguos. Se llama isla de al-Andalus porque el mar la rodea por todos sus lados excepto por la zona en donde se hallan los cristianos, por lo que sus habitantes están entre los cristianos y el mar*[16].

Se observa, por tanto, que el aislamiento de al-Andalus se debe tanto a condiciones físicas como religiosas y políticas, que condenan a sus habitantes a vivir apartados y separados del resto de sus correligionarios. Obviamente, estas condiciones de vida conformaron el carácter y la identidad de los pueblos, ciudades y habitantes de la región durante los dos siglo y medio que duraría la dinastía nazarí en el poder.

A esta concepción de aislamiento se ha de añadir un segundo factor, el de externalidad. Nadie dudaba entonces de que al-Andalus se situaba en el extremo occidental del mundo conocido, ya que más allá de Portugal no se tenía noticia de tierra habitada, aparte de las islas del Atlántico frente a las costas africanas[17]. Así lo expresa al-Himyarī: "Al-Andalus es la última de las tierras habitadas de Occidente, pues llega hasta el Océano, el inmenso mar, más allá del cual no hay ningún país habitado"[18].

Mención aparte merece la descripción que se hace del Océano Atlántico, conocido por los cristianos en la Edad Media como *Mare Tenebrosum,* y por los árabes como *baḥr al-Ẓulumā*t. Este Mar Tenebroso es calificado por una fuente árabe de "terrible, de aguas procelosas, de color turbio, con olas que se suceden y de una superficie tan peligrosa que nadie podría surcarlo debido a las dificultades que entrañaba"[19], añadiendo después que este océano era dominado

15 Al-Himyari, *Kitab ar-rawd…*, *o.c.*, p. 15.

16 *Ibidem,* 26.

17 Las Islas Canarias eran de sobra conocidas por los geógrafos y marineros árabes. Al-Bakrī en el *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik* indica que "en el Océano, frente a Tánger y a la montaña llamada Adlent, se encuentran las Islas Afortunadas". Ibn al-Sa'īd al-Magribī apuntaba "y en el Océano están las siete islas eternas, situadas al Oeste de la ciudad de Salé", estos y otros ejemplos fueron compilados por Juan Vernet. Véase Juan Vernet, "Textos árabes de viajes por el Atlántico", *Anuario de estudios atlánticos,* vol. 1, 17 (1971), 410 y 415.

18 Al-Himyari, *Kitab ar-rawd…, o.c.*, pp. 13-14.

19 Rafaela Castrillo Márquez, "Descripción de al-Andalus según un ms. de la Biblioteca de Palacio", *Al-Andalus,* Tomo 34, 1 (1969), 93.

por "animales monstruosos"[20]. Sin duda, la incertidumbre de lo desconocido era un factor más que delimitaba y condicionaba al territorio andalusí, aportando un cierto halo de heroicidad a sus valientes habitantes, que defendían las fronteras del *dār al-Islām* en tan peligrosa región.

Por otro lado, las aguas del mar Mediterráneo tampoco ofrecerían una perspectiva esperanzadora para los andalusíes, ya que a partir del siglo XI el Mediterráneo contaba con una cada vez mayor presencia de cristianos latinos, ocupando una cota de influencia en su entorno antes exclusivamente reservada a las flotas bizantinas y musulmanas. Aunque el Mediterráneo tuvo en los libros de geografía árabes diversas nomenclaturas, una de sus primeras denominaciones fue *baḥr al-Rūmī* —mar de los Romanos—[21], una voz muy descriptiva del dominio bizantino previo a la conquista islámica. Pese a que el mismo reculó en los siglos VII y VIII con la integración de gran parte del área mediterránea en el *dār al-Islām*, ya en el siglo XIII la situación política era bien distinta y la utilización del término *baḥr al-Rūmī* pudo recobrar su anterior significado, pues podría estar definiendo una situación de *facto*: el que entonces las flotas cristianas controlarían el viejo mar que antaño fuera de los romanos. En el caso del reino nazarí, la frontera marítima fue el escenario de conflictos navales, como el corso y la piratería, protagonizados en muchos casos por navíos originarios de la Corona de Aragón[22], una actividad que contribuiría a la sensación de enclaustramiento de los habitantes granadinos.

Por tanto, siguiendo el esquema propuesto, a las descripciones que nos hablan del aislamiento y externalidad, se ha de añadir un tercer factor que será específico para la etapa nazarí: el de inferioridad con respecto al territorio cristiano. En efecto, las fuentes árabes bajomedievales resaltan que la región andalusí una vez fue amplia —de hecho, al-Himyarī llega a incluir en su descripción de al-Andalus a la ciudad franca de Narbona (*Arbūna*)— pero entre los siglos XIII y XIV ha pasado a ser un reducido espacio, una sombra de lo que llegó a ser en el pasado. De este modo expresa el geógrafo esta situación de inferioridad:

> *La parte que poseían los cristianos era de la misma extensión que la que ocupaban los musulmanes, o poco más. Pero, más tarde, los sublevados se convirtieron en dueños del país; hecho que tuvo por resultado la pérdida de las zonas fronterizas y el paso a manos del enemigo de la mayor parte del territorio musulmán: de este, no queda más que una pequeña porción*[23].

20 *Ibidem*.
21 Tarek Kahlaoui, *Creating the Mediterranean: maps and the Islamic imagination,* Brill, 2017, p. 25.
22 Cristóbal Torres Delgado, "El Mediterráneo nazarí: diplomacia y piratería. Siglos XIII-XV, *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, 4-5 (1979), p. 207.
23 Al-Himayari: *Kitab ar-rawd…,* p. 20.

El *Ḏikr* también transmite la consciencia de gran desventaja que tenían los nazaríes con respecto a los cristianos:

> *El Profeta dio la buena nueva de que el Islam aparecería allí [al-Andalus] y se mantendría hasta que llegase la Hora, a pesar del aumento del número de los enemigos y de que el país de éstos duplica varias veces el de los musulmanes*[24].

Este conjunto de características geográficas, tanto físicas como políticas, eran lo suficientemente claras como para que los granadinos fueran conscientes de que el territorio que habitaban se trataba de una "región singular"[25]. El reino nazarí de Granada se configuraba, así, como un país islámico particular que se encuentra en uno de los lugares más apartados del mundo habitado, aislado por mares y montañas, y asediado por los enemigos de la religión musulmana.

A mediados de siglo XIV el famoso polígrafo de Loja, Ibn al-Jaṭīb, escribió un sermón destinado a su lectura pública en las mezquitas, con el fin de concienciar a la población acerca de las dificultades bélicas que atravesaba el emirato y pidiendo la implicación de los granadinos en el yihad. En él, las tres características que observamos anteriormente —aislamiento, externalidad e inferioridad— pueden verse claramente resumidas al dirigirse a los granadinos:

> *Haceos cuenta que estáis dentro de una ciudad cercada y ante los bigotes de un bravo león. Os circunda un mar cuyas olas se levantan henchidas, y os rodea un muro cuya puerta está en manos de vuestro enemigo*[26].

Llegados a este punto, observaremos que el territorio nazarí adquiere ciertos rasgos que lo identifican como un espacio privilegiado para el desempeño de la guerra santa. El complemento lógico a los factores geográficos y políticos adversos será el distintivo del yihad, manejado por las fuentes árabes como seña de identidad de la región nazarí. Este distintivo pudo servir de arma de defensa al último bastión hispanomusulmán.

Ya desde el siglo XI, la consideración de al-Andalus como un lugar privilegiado para el ejercicio de la guerra santa queda evidenciado por al-Bakrī, citado anteriormente. A partir de aquel siglo, potenciada por las oleadas almorávide y almohade, el yihad se convierte en uno de elementos centrales de la política en al-Andalus, tanto en la teoría como en la práctica. En los textos que nos han llegado, todo indica que esta ideología guerrera se refuerza y se propaga con

24 Luis Molina, *Una descripción…*, *o.c.*, p. 26.
25 M. Gaspar Remiro, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez (siglo XIV). Extractos de la "Raihana Alcuttab" (Mss. De la Biblioteca del Escorial)*, Granada, Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, 1916, p. 179.
26 *Ibidem*, p. 379.

determinación a partir de las invasiones norteafricanas[27] y a medida que el retroceso territorial de al-Andalus sea mayor, entre los siglos XII y XIII, más interés pondrán los andalusíes en el yihad[28], dadas las apremiantes circunstancias.

Conviene recordar que el Estrecho de Gibraltar, en los siglos XIII y XIV, fue escenario de un largo y reñido conflicto entre las potencias regionales, estando implicados reinos tanto cristianos como musulmanes, unidos en una complejísima red de alianzas cambiantes. En este contexto, si bien se combatió por objetivos mundanos —políticos, económicos o comerciales— las espadas se revistieron de un discurso ideológico determinado que promovía la defensa de la fe. En los países islámicos el yihad fue utilizado como pretexto de incursiones militares, además de constituir un elemento legitimador para los líderes políticos. Los sultanes nazaríes, obligados por las circunstancias, emplearon sobre todo este precepto para dirigirse a sus hermanos musulmanes del norte de África, de los que dependían las fuerzas militares nazaríes, invitándoles a hacer la guerra santa. En este sentido, especialmente las fuentes cercanas al poder pudieron emplear estos términos alusivos al yihad como fórmula propagandística[29] y estímulo para el combate, en una de tantas estrategias de la dinastía de los Banū Naṣr para evitar la temida catástrofe y mantener una precaria independencia política frente a Castilla. Por tanto, al alcanzar la etapa nazarí la inferioridad política y militar de Granada encontró en el yihad una lógica respuesta a tan adversa situación.

Como ya hicieran los reinos de taifas con almorávides y almohades, los reyes de Granada harán partícipes a los meriníes en la lucha por la supervivencia de al-Andalus. Y, así, el pretexto para la llegada de expedicionarios magrebíes[30] será

27 Alejandro García Sanjuán, "Bases doctrinales…", *o.c.*, p. 265.

28 *Ibidem,* p. 251

29 El empleo del yihad como elemento de legitimidad y propaganda por parte de los sultanes musulmanes es algo sobradamente comprobado en muchos casos a lo largo de la historia del islam. Para la etapa y espacio que nos ocupa —Occidente islámico entre los siglos XIII y XIV— citamos el caso de los sultanes benimerines, que durante la guerra por el Estrecho (1275-1350) fueron presentados con atributos guerreros como el muy recurrente "campeón de la guerra santa", Miguel Á. Manzano, "Los meriníes y su actuación en la península ibérica. *Yihad* y política en el bajo Medievo", en *Guerra santa y cruzada en el estrecho: el occidente peninsular en la primera mitad del siglo XIV,* Madrid: Sílex, 2016, 323; También los sultanes granadinos recibían este tratamiento especial en las fuentes, subrayando sus virtudes en el yihad, véase, por ejemplo el epitafio grabado en la tumba del emir Ismā'īl I, en el cual recibe los apelativos de "espada de la guerra santa" o "sable desenvainado en defensa de la fe", Ibn al-Jatib, *Historia…, o.c.*, 193.

30 Ibn al-Jaṭīb clasifica el ejército nazarí en dos clases desde el punto de vista étnico: andalusí y beréber. Los expedicionarios o *al-guzāt* eran los beréberes procedentes de diversas tribus. El mando de todas estas fuerzas militares la tenía el *šayj al-guzāt*, un importante cargo, que recaía siempre en un pariente del sultán meriní. Ibn al-Jatib, *Historia…,* p. 127. Para un estudio completo de este cargo militar en el reino nazarí véase Miguel Ángel Manzano, "Apuntes sobre una institución representativa del sultanato nazarí: el *šayj al-guzāt*", *al-Qantara,* vol. 13, 2 (1992), pp. 305-322. No debe olvidarse que los combatientes norteafricanos constituirían "el principal ejército permanente de la monarquía

el cumplimiento de la guerra santa, en respuesta a la petición de auxilio de los nazaríes ante los ataques cristianos, especialmente notorios en las décadas finales del XIII y primeras del XIV, cuando esté en juego la hegemonía del Estrecho de Gibraltar. Será entonces cuando las fuentes revelen con claridad esta relación entre el yihad y la región andalusí.

Pongamos como ejemplo el *Ḏikr bilād al-Andalus*, de autor y fecha exacta desconocidos, pero situados en torno al siglo XIV. Esta obra contiene un apartado de *fadā'il al-Andalus* (méritos de al-Andalus) y recoge dichos tradicionales de carácter escatológico en conexión con el yihad. Otra fuente muy similar es el *Nuṣḥ al-maqāla fī šarḥ al-risāla* en la que su autor, al-Fajjār al-Ŷuḏāmī (m. 1323), incluye también un capítulo dedicado a los *fadā'il al-Andalus*[31] en el que se repiten muchas tradiciones contenidas en el *Dikr*. Ambas fuentes no inventan nada nuevo, pues este subgénero sobre los méritos de al-Andalus ya estaba presente en autores que se remontan a los siglos IX-X[32], pero la compilación de estos dos capítulos en el contexto de los siglos XIII-XIV cobraría un especial significado, cuando el territorio islámico en la Península era ya un pequeño reducto.

En estas tradiciones se atribuye a al-Andalus un carácter sagrado y salvífico por su yihad que puede aproximarnos a la noción que los andalusíes tenían de su territorio, o al menos, cómo se pretendía caracterizarlo. Esta serie de dichos elevan a al-Andalus a una categoría superior sobre el resto del *dār al-Islām*, utilizando un lenguaje vinculado claramente al yihad y su práctica asociada, el *ribāṭ*[33]:

nazarí", José María Casciaro Ramírez, "El visrato en el reino nazarí de Granada", *Anuario de Historia del Derecho español,* 18 (1947), 244.

31 Texto editado y traducido en Mª Isabel Fierro y Saadia Faghia, "Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre al-Andalus", *Sharq al-Andalus: estudios mudéjares y moriscos,* 7 (1990), 99-111.

32 Entre los transmisores que se citan en el *Ḏikr* se encuentran autores que se remontan, efectivamente, los siglos IX, X, XI y XII, como 'Abd al-Mālik b. Ḥābīb (m. 852), al-Tamīmī (m. 945), al-Ḥumaydī (m. 1085) e Ibn Baškuwāl (m.1182), Alejandro García Sanjuán, "La noción del yihad en época nazarí: el tratado de Ibn Huḏayl", en *Guerra santa y cruzada en el Estrecho. El occidente peninsular en la primera mitad del siglo XIV,* Madrid: Sílex, 2016, 393. Mª Isabel Fierro y Saadia Faghia, "Un nuevo texto…", 109.

33 El *ribāṭ* se considera una forma de retiro ascético, pero realizado en comunidades reunidas en austeros monasterios (*al-munastīr*), para el ejercicio espiritual y la vigilancia permanente de las fronteras. Así, el *ribāṭ* es un sustituto del yihad, ya que este último no puede ser realizado sin la convocatoria oficial del emir, y por tanto el *ribāṭ* permite la continuidad de este esfuerzo militarista y espiritual permanente. Mikel de Epalza, "La espiritualidad militarista del islam medieval. El ribat, los ribates, las rabitas y los almonastires de al-Andalus", *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales,* 3 (1993), p. 14; Francisco Franco-Sánchez, "El gihad y su sustituto el ribat en el Islam tradicional: Evolución desde un espíritu militarista y colectivo hacia una espiritualidad interior e individual", *Mirabilia: Revista Eletrónica de História Antiga e Medieval,* 10 (2010), p. 28.

> *'Abd al-Mālik b. Ḥabīb, basándose en una cadena de transmisión que se remonta hasta el Profeta, refiere que éste dijo: "A mi muerte se conquistará una isla situada en el Magrib llamada al-Andalus; el que viva allí vivirá feliz y el que muera morirá mártir. Sus habitantes mantendrán con el enemigo continuas batallas y escaramuzas; habitarán el país con la oposición de los enemigos, sin que les afecte su escaso número ni su aislamiento: ante ellos, un mar proceloso y a sus espaldas, un enemigo acechante, numeroso y bien comunicado con sus aliados*[34].

El anterior resume las cuatro características que venimos exponiendo sobre la noción de los nazaríes sobre su propio territorio: externalidad, aislamiento, inferioridad y lugar privilegiado para el yihad y el *ribāṭ*. En esta línea, la misma fuente menciona los galardones que un creyente puede alcanzar por el hecho único de habitar en el territorio de al-Andalus, lugar que "hace mártir a quien muere en él"[35] y pretende encumbrar la tierra andalusí a una categoría superior dentro del mundo islámico, hasta el punto de asegurar que en ella se halla "una de las Puertas del Paraíso"[36].

Según la última expresión se deduce que, pese a que en el mundo terrenal la Granada nazarí era un lugar aislado del resto del *dār al-Islām*, en el plano de la salvación del alma, a través de la muerte en su territorio y por los méritos acumulados en la práctica del yihad o del *ribāṭ*, se accedía al Paraíso. El territorio nazarí —y también el resto de lo que fuera al-Andalus en años anteriores— es construido ideológicamente como un lugar de paso al más allá, una frontera abierta al otro mundo, un límite que cruzan solo aquellos que hayan obtenido los méritos que ofrece el singular espacio andalusí.

No obstante, estas tradiciones escatológicas pudieron estar dirigidas, más que los andalusíes, a los expedicionarios extranjeros para para atraerlos a combatir. El traductor del Ḏikr, Luis Molina, sospechaba del énfasis en la recompensa ofrecida por estos dichos tradicionales a los combatientes por la fe en al-Andalus, y puso en relación la causa de este afán con el marco histórico, apuntando a la situación de emergencia en el menguante reino nazarí, necesitado

34 Luis Molina, *Una descripción…*, *o.c.*, p. 22.

35 *Ibidem.*

36 En el mencionado apartado del *Dikr* sobre los méritos de al-Andalus, se cita hasta en tres ocasiones que allí se hallaba una de las puertas del Paraíso, véase uno de estos ejemplos: "El Profeta se detuvo en las afueras de Medina, miró hacia el *Magrib*, saludó y señaló allí con la mano; entonces pregunté: '¿A quién saludas, Profeta?'. Me respondió: 'A unos hombres de mi gente que estarán en ese *Magrib* en una isla llamada al-Andalus, que será lo último hasta donde se propague el Islam y lo primero de donde desaparezca; constituirá el límite occidental del Islam y será una de las puertas del Paraíso'", *Ibidem,* p. 24. También encontramos un extracto similar en los *fadā'il al-Andalus* de al-Fajjār al-Ŷuḏāmī, Mª Isabel Fierro y Saadia Faghia, "Un nuevo texto…", 106.

de voluntarios que defendieran el islam[37]. Como es sabido, eran los beréberes quienes, verdaderamente, sostenían con su lucha los límites del dār al-Islām en la Península[38], atendiendo casi siempre a las llamadas de socorro de sus habitantes, o, más concretamente, de sus emires, incapaces de salvar por sí mismos la situación. La teoría de Molina, bastante lógica, encaja aun mejor sus piezas si atendemos a que el autor del Ḏikr —que permanece oculto en el anonimato— era probablemente un magrebí. Su desconocimiento casi absoluto de la geografía española y la parca descripción que ofrece sobre la capital del emirato, Granada, dan a entender que al menos no nació, ni se crio en al-Andalus. Pero, tampoco sus fuentes, su estilo y su escritura sitúan al autor más allá del Magreb[39]. Así, es posible que la intención del autor anónimo fuera ser leído por sus propios y cercanos paisanos magrebíes, a quienes se prometía una gran recompensa en la otra vida, si cruzaban al otro lado del Estrecho, para combatir en la vía de Dios.

Las peticiones de auxilio por parte de Granada a los musulmanes del norte de África fueron una constante en la historia nazarí. De todos los emiratos y poderes que emergieron en el África bajomedieval, la dinastía de los Banū Marīn de Fez fue la que más peticiones de ayuda recibió de Granada, dada la proximidad de ambos reinos. Desde Marruecos, oleadas de combatientes cruzaban el Estrecho de Gibraltar con la intención de morir por la fe, u obtener un buen botín si conservaban la vida tras la batalla. Ibn al-Jaṭīb fue autor de numerosas misivas destinadas al rey Banū Marīn, con la petición de auxilio en tiempos de Yūsuf I (1333-1354) y Muḥammad V (1354-1359 / 1362-1391). Se debe hacer una prudente lectura de sus cartas, situándolas en su contexto bélico y atendiendo a la intencionalidad de estas, que era la de lograr apoyos militares en las guerras contra los cristianos. No obstante, aun teniendo en cuenta dichas premisas, la noción del territorio nazarí como espacio privilegiado para el combate *en la vía de Dios* queda perfectamente definido, y puede comprobarse la vinculación del lenguaje de guerra santa con determinados lugares. Estas asociaciones se hicieron por razones como el emplazamiento estratégico, u otras más complejas, que se deben a la especial relación entre el yihad y las plazas peninsulares que recibieron los meriníes a

37 Luis Molina, *Una descripción…*, p. 306.

38 Ibn ʻIḏārī no puede expresar mejor este fallo estructural y endémico de los ejércitos de al-Andalus: "no se combatía al enemigo sino por medio de ellos" refiriéndose a los beréberes norteafricanos. Felipe Maíllo Salgado, *De la desaparición de al-Andalus*, Madrid: Abada Editores, 2004, 48. Otra interesante aportación sobre este asunto es la del rey zirí ʻAbd Allāh, quien al respecto de los andalusíes sentenció: "no eran, en efecto, gente de guerra". ʻAbd Allāh, *El siglo XI en 1ª persona. Las "Memorias" de ʻAbd Allāh, último Rey Zīrí de Granada, destronado por los Almorávides (1090*), ed. de E. Lévi-Provençal y E. García Gómez, Madrid: Alianza Editorial, 1980, p. 82.

39 Luis Molina, *Una descripción anónima de al-Andalus,* Tomo I: Traducción y estudio, CSIC, Madrid, 1983, pp. XVII-XVIII.

cambio del apoyo prestado a Granada, plazas como Algeciras, Gibraltar o Ronda[40], utilizadas como cabezas de puente para las incursiones desde el norte de África.

Algeciras es uno de los enclaves que, por su valor geoestratégico, recibe un tratamiento especial por parte del polígrafo lojeño en sus descripciones. Ibn al-Jaṭīb se refiere a Algeciras como la "puerta de al-Andalus"[41] o "puerta del Islam por donde entró la conquista"[42], en recuerdo a la primera llegada de los musulmanes a la Península en el año 711:

> *Entonces nos dirigimos a Algeciras, puerta de esta patria, por donde vino su tranquilizador, levante de la verdad cuyo esparcimiento disipó la mentira, ruta de la conquista cuyo fulgor resplandece desde aquella*[43].

Este fragmento forma parte de una carta en la que se relata la reconquista musulmana de Algeciras por parte del emir nazarí Muḥammad V hacia el 1369. Un hecho que Ibn al-Jaṭīb describía como la restauración de "su puerta a la casa de la emigración del Islam"[44]. El puerto de Algeciras era, efectivamente, el punto de enlace con el resto del mundo islámico, acceso natural a Europa desde África, concurrido por los contingentes norteafricanos para hacer la guerra santa.

Mención aparte merece Gibraltar, sólida roca que vigila y guarece la entrada a la Península Ibérica desde el sur. Como ya se ha mencionado, esta fue una de las plazas cedidas al control directo de los Banū Marīn, aliados —aunque intermitentes— de los granadinos, y fuerza militar clave para la supervivencia del emirato. La llamada al yihad a los hermanos de fe norteafricanos dejó huella en estas plazas, al menos en las palabras y expresiones del célebre Ibn al-Jaṭīb. En ellas, se puede observar una clara intencionalidad de animar al combate, y ennoblecer estos puntos estratégicos —donde habitualmente situaban las tropas su campamento— dotándolos de un claro signo guerrero.

En una carta fechada el 3 de abril de 1349, en vísperas de un ataque de Alfonso XI de Castilla sobre Gibraltar[45], el sultán Yūsuf I pidió auxilio a su aliado meriní

40 De hecho, Gibraltar y Ronda se mantendrían en poder de los benimerines durante casi un siglo. Debe apuntarse que la política meriní en la Península no obedecería exclusivamente a la solidaridad con los hermanos de fe granadinos, sino que respondía también a una ambición expansionista. Miguel Ángel Manzano Rodríguez, *La intervención de los benimerines en la Península Ibérica,* Madrid: CSIC, 1992, p. 375.

41 Ibn al-Jatib, *Historia…*, p. 222.

42 M. Gaspar Remiro, *Correspondencia…*, *o.c.*, p. 269.

43 *Ibidem,* p. 339.

44 *Ibidem,* p. 341.

45 Debe recordarse que Alfonso XI era ya dueño de Algeciras y había vencido en la batalla del Salado. En la encarnizada lucha por el Estrecho en el que nazaríes, meriníes y castellanos pujaban por su control, era cuestión de tiempo que Gibraltar e incluso otras plazas cayesen bajo dominio cristiano, una dinámica victoriosa que se interrumpió, como es sabido, por la muerte repentina del rey Alfonso

Abū ʻInān, refiriéndose especialmente a esta plaza. Los términos empleados para designar a la ciudad del Estrecho están claramente condicionados por el contexto bélico, pero resulta significativo observar cómo el lenguaje referente al yihad se utilizó por parte de Ibn al-Jaṭīb para enfatizar la misión religiosa, encomendada a determinadas ciudades. De este modo, en la carta hace una breve exposición de la historia reciente de los meriníes en suelo peninsular, a quienes fueron cedidas Gibraltar, Ronda y Marbella "para que fuesen lugar de desembarco de los socorros y estación de los caballeros y armas que hiciesen pasar allende"[46], y acaba, de forma muy significativa, refiriéndose a dichas ciudades como "estribo para sus incursiones y una puerta de la guerra santa gratísima a Dios"[47].

En otra carta algo anterior, pero del mismo año, Yūsuf I felicita a su homólogo en el trono de Fez por el refuerzo militar que ha enviado a Gibraltar, plaza que era efectivamente controlada por los norteafricanos, pero considerada para los granadinos como:

> *Puerta de esta comarca admirable y lugar donde soplan los vientos del auxilio divino (…) como faro con que Dios, que es grande, ilumina las alturas y lugares profundos de estas ciudades, y como primer capítulo del Corán que forma el muro particular de sus suras*[48].

Debemos añadir a esta serie de ciudades especializadas en el yihad a Ronda, plaza también cedida al control beréber, la cual es citada en esta carta destacando su función vigilante y defensiva contra el enemigo: "Y Ronda […] con su distrito, observará la bondad de esa vigilancia cuidadosa"[49].

Pero no eran solo estas plazas cedidas a los benimerines las que merecían estos apelativos guerreros. También hallamos ejemplos de enclaves en la frontera terrestre nazarí como Huéscar, "base de partida de su guerra santa"[50] u Olvera, "estribo de la guerra santa"[51] o Huércal, ya que, en 1455 Muḥammad XI se dirigía a sus vecinos en una carta, pidiendo que "Dios guie su reinado y asegure sus belicosas çibdades"[52].

Todos los anteriores son ejemplos que muestran una cualidad específica del

XI en el cerco de Gibraltar a causa de la peste. *Ibidem,* p. 164.
46 *Ibidem,* p. 171.
47 *Ibidem.*
48 *Ibidem,* p. 155.
49 *Ibidem,* p. 156.
50 Ibn al-Jatib, *Historia…,* p. 190.
51 *Ibidem,* p. 201.
52 J. Grima Cervantes, M. Espinar Moreno, "Estudio de algunas cartas de los reyes nazaríes dirigidas a los habitantes de Huércal", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 2 (1988), p. 52.

territorio nazarí: el yihad. Por tanto, teniendo en cuenta el marco geográfico e histórico, y la intención de algunas fuentes de requerir refuerzos militares, se comprueba que el reino nazarí se identificaba con el combate *en la vía de Dios*, constituyendo este un símbolo diferencial con respecto a otros territorios del islam, como expuso en esta carta Ibn al-Jaṭīb:

> *Nuestra patria —y la alabanza sea para Dios— a este tiempo tiene como especial atributo la profesión de ese mérito [la guerra santa] y el cuidado de su total suficiencia terrestre y marítima, libre y salva de la ruina*[53].

2. Los habitantes granadinos y el yihad

Si se puede hablar de identidad social nazarí —entendida como los rasgos comunes de los habitantes del reino de Granada en su conjunto— habría que partir aludiendo al proceso de islamización que se inició en la Península Ibérica a comienzos del siglo VIII y que culminó precisamente en la etapa final correspondiente al emirato nazarita. Autoridades en esta materia como Viguera Molins o Arié hacían referencia a la identidad refiriéndose a la "islamo-arabidad de los nazaríes"[54] o al "sello muy árabe"[55] de la sociedad granadina. Por tanto, el estudio de cualquier aspecto definitorio de los habitantes de esta región debe contar con esta homogeneidad religiosa y cultural del islam en el emirato granadino.

Teniendo en cuenta lo anterior, nos centraremos en un aspecto concreto que, en palabras de Peinado, trata del "belicismo que impregnaba a la sociedad nazarí"[56]. Un carácter guerrero que entronca directamente con la vocación espiritual del yihad que, como hemos visto, fue usado como un rasgo definitorio del territorio, y como se observará, sería empleado en el mismo sentido para sus habitantes.

El carácter bélico de los nazaríes habría que entenderlo en sentido defensivo, dados los condicionantes geográficos, y la proximidad del enemigo cristiano cuya presión militar sobre la frontera era continua. Ello daría lugar a una identidad propia de los nazaríes, definida por una sensación permanente de alerta e inseguridad. A pesar de la escasez de fuentes, no resulta muy complicado hallar alusiones a este estado de temor, preocupación e inseguridad que acompañaba

53 M. Gaspar Remiro, *Correspondencia…*, *o.c.*, p. 267.
54 María Jesús Viguera Molins, "La cultura nazarí y sus registros históricos, biobibliográficos y geográficos", *Estudios nazaríes*, Granada, 1997, p. 177.
55 Rachel Arié, "Sobre la vida socio-cultural en la frontera oriental nazarí: el ambiente humano y la irradiación intelectual", *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII-XVI): Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997, p. 501.
56 Rafael G. Peinado Santaella, *Guerra santa…*, *o.c.*, p. 50.

la vida cotidiana de los granadinos. Un estado de alarma que se fue acentuando a medida que pasó el tiempo, hasta llegar a los últimos años del siglo XV, cuando resultó del todo evidente que se acercaba el final del islam en la Península[57].

Ya en el siglo XIV, hallamos referencias al ambiente de inseguridad social. Ibn al-Jaṭīb nos transmite algunos datos sobre ciertas costumbres de la gente de Granada, en los que se destaca la prudencia, anticipación y prevención que se debía tener en ocasiones incluso cotidianas:

> *Es costumbre de la gente de esta ciudad trasladarse a los lugares en que se hace la vendimia, cuando es su tiempo, con todo el ajuar de sus casas, y salir a las vegas con sus hijos y su familia y sus criados. Ponen su confianza en su energía y en sus armas, a pesar de que está tan próximo el enemigo [el cristiano] que llegan con la vista a las fronteras de sus tierras*[58].

El hecho de que para realizar la vendimia estas personas hubieran de trasladarse "con todo el ajuar de sus casas" testimonia un estado psicosocial de alerta, que deriva en un cierto nomadismo, pues parece indicar que los granadinos eran conscientes de que la conquista cristiana podría darse en cualquier momento, y era prudente llevar consigo la riqueza mueble de sus casas, en caso de que las circunstancias adversas impusieran a las familias un rumbo migratorio hacia otras tierras más seguras. El resto del párrafo se explica por sí solo, y confirma la noción del territorio como un espacio no exento de ataques intermitentes, esporádicos y sorpresivos, dada la cercanía del enemigo, ante lo cual los nazaríes ponían la confianza en sus armas, un indicativo claro de su talante aguerrido.

Una de las formas de reaccionar ante el permanente estado de alerta es, precisamente, reforzar y optimizar los recursos militares. Y, en la guerra, como se comprueba a lo largo de la historia, no solo las armas resultan efectivas, sino también la ideología y la mentalidad de los combatientes. Así, el enfoque de algunas fuentes —especialmente las cercanas al sultán y a su círculo intelectual— se caracterizan por el lenguaje que resalta el valor en el combate, encuadrado en el precepto de yihad. Así, la palabra, escrita en crónicas, poesías, cartas diplomáticas, o sermones destinados a la lectura pública en las mezquitas, se convierte en un medio propagandístico y moralizador social, que presenta a los granadinos como esforzados combatientes.

57 Rafael Peinado, en un trabajo de reciente publicación, dedica un capítulo al acopio de algunas fuentes de fines del siglo XV sobre la desolación que produjo la última guerra que enfrentó a andalusíes y castellanos, bajo el título "La pérdida del emirato nazarí en las fuentes árabes: el imaginario de la derrota", *Ibidem,* pp. 173-195.

58 Ibn al-Jatib, *Historia..., o.c.*, p. 128

No se debe olvidar un dato fundamental, y es que el precepto de yihad sitúa al califa —o, emir en el caso nazarí como autoridad política— en un plano preeminente, pues es quien debe convocar y organizar las expediciones de guerra santa[59]. En otras palabras, los reyes granadinos serían los máximos responsables del ejército. Los autores vinculados a la corte nazarí llegaron a exagerar esta función específica, presentando el yihad como el "atributo esencial del soberano". Así lo expresó Ibn Huḏayl:

> *La tarea más provechosa, la idea más noble y el esfuerzo más fecundo consiste en elevar una muestra noble del saber a la posición de un rey ilustre, en especial si ese saber se refiere al atributo esencial del soberano y a lo que singulariza de manera específica tanto su carácter como el de su país*[60].

Estas palabras se insertan en una obra que versa sobre el yihad, cuyo autor es el citado Ibn Huḏayl. Un tratado que fue dedicado al emir Muḥammad V, pretendiendo ser un recurso teórico para el conocimiento de la guerra santa, cuya aplicación y convocatoria, como hemos dicho, era responsabilidad del máximo líder político. Debe advertirse la vinculación entre el escritor y la corte del sultán, una relación que ha de ser tenida en cuenta, pues condiciona el mensaje, en tanto este se ajusta a los intereses del poder.

En este sentido, resulta muy significativa la elección del título para este tratado sobre yihad, puesto que atribuye a los habitantes del reino nazarí un distintivo, una identidad específica, que es el ejercicio de la guerra santa. García Sanjuán analizó esta cuestión traduciendo el título de dicha obra en árabe —*Tuḥfat al-anfus wa-*ši'ār *sukkān al-Andalus*— al castellano: "Ornamento de las almas y divisa de los habitantes de al-Andalus"[61]. Editado en francés por Louis Mercier, el título del tratado de Ibn Huḏayl fue traducido como *L'ornement des ames et la devise des habitants d'el Andalus*[62]. Así, la palabra que expresa esa identidad específica de los andalusíes —en árabe *ši'ār*— es traducida por "divisa" en ambos casos, aunque podría tener similares traducciones en español como "lema", "emblema" o "logo"[63]. En todos los ejemplos, puede entenderse la cla-

59 Félix M. Pareja, *Islamología*, Tomo II, Madrid: Editorial Razón y Fe, 1952-1954, p. 557.
60 Alejandro García Sanjuán, "La noción…, *o.c.*, p. 388.
61 *Ibidem,* p. 380.
62 Ibn Huḏayl, *L'ornement des ames et la devise des habitants d'el Andalus*, ed. Louis Mercier, Paris: Librairie Orientaliste, 1939.
63 Según el Diccionario de árabe avanzado de Federico Corriente e Ignacio Fernando, ši'ār se traduciría por "distintivo", "emblema", "armas", "divisa", o también "grito de guerra", por lo que esta palabra se relaciona también con el combate, Fernando Corriente Ignacio Ferrando, *Diccionario avanzado de árabe,* Tomo I, Barcelona: Herder, p. 606. Viguera Molins, traductora de otra obra del mismo autor en la que también aparece el vocablo árabe en cuestión —*Kitāb ḥilyat al-fursān wa-*ši'ār *al-*šuŷ'ān—, optó por la palabra "blasón", Ibn Huḏayl, *Gala de caballeros blasón de paladines,* ed. de M. J. Viguera Molins, Madrid: Editora Nacional, 1977. Por su parte, Arcas Campoy la traduce por

ra intención de Ibn Huḏayl de presentar en sus obras a los andalusíes como combatientes por la fe, siendo este su elemento más identificativo.

Un texto interesante es el del mudéjar Ibn al-Ṣabbāb, quien visitó Granada en el siglo XV cuando era evidente que el final del emirato estaba cerca. Precisamente, en un contexto como este, Ibn al-Ṣabbāḥ hace una presentación de la capital nazarí y de sus habitantes destacando su afición al *yihad*.[64] A pesar de ser una descripción idealizada, sí que al menos difunde una ideología guerrera y considera el *yihad* como una seña de identidad:

> *[Son hombres] sin miedo: no temen a los infieles. La muerte en el ŷihād es para ellos más dulce que un panal [de miel], y más tierna que la mantequilla. Piden el final y la complacencia de Dios*[65].

En definitiva, al igual que las expresiones belicosas se aplicaron al territorio, a sus habitantes también se les asignarían atributos guerreros, ya que estos hombres debían ser —o parecer— los más sacrificados y temerosos guerreros *en la vía de Dios*, dado que su misión era la defensa de la frontera del *dār al-Islām*. Debe advertirse que, pese a que resulta evidente que la guerra era un elemento muy presente en la vida cotidiana de los granadinos, las fuentes cercanas al poder podrían exagerar bastante el carácter guerrero de sus súbditos para reforzar su moral, o para ser ejemplo ante sus hermanos de fe norteafricanos, a quienes de forma muy recurrente invitaban a cumplir con el yihad en la Península[66].

"distintivo", María Arcas Campoy, "Teoría jurídica de la Guerra Santa: el" Kitab Qidwat al-Gazi" de Ibn Abi Zamanīn", *Al-Andalus Magreb: Estudios árabes e islámicos*, N.º 1 (1993), 52.

64 A pesar de que Ibn al-Ṣabbāḥ no era granadino, sino mudéjar, utiliza también el lenguaje escatológico y belicista que observamos en el *Dikr* y en las obras de *fadā'il al-Andalus,* lo que demuestra la difusión y el alcance regional y social de estas tradiciones y de la ideología del yihad. Por ejemplo, reproduce una cita muy conocida del *Dikr*: "el que vive allí [al-Andalus] es feliz y sus muertos son mártires", y a continuación describe detalladamente la valentía de los granadinos y su compromiso con el yihad: "espadas afiladas preparadas a toda hora e instante esperando al enemigo, [hombres] prestos a la lucha con los corazones [henchidos de] alegría", Antonio Constán-Nava, *Edición diplomática, traducción y estudio de la obra Niṣāb al-ajbār wa-taḏkirat al-ajyār de Ibn al-Ṣabbāḥ (s. IX H./s. XV e.C.),* Tesis Doctoral: Universidad de Alicante, 2014, p. 182-183.

65 *Ibidem,* 183.

66 Una clásica postura historiográfica postula la falta de "ardor guerrero" de los andalusíes, la presenta como un problema endémico a lo largo de su historia, y una de las causas que perpetuaron la desaparición del islam en la Península Ibérica. Dominique Urvoy apuntó que esta falta de voluntad guerrera de los andalusíes acabaría provocando un problema estructural. Los andalusíes estarían más interesados en la ciencia, el saber, la ley, la agricultura o el culto religioso, dejando en manos de los beréberes la acción militar. Así, el autor francés llegó a afirmar que "l´Islam, introduit en Espagne par des Berbères, ne s´y maintient, à partir du XI siècle que grace aux apports des Berbères, et il ne sera chassé le jour où les Berbères ne voudront ou ne pourrount plus s´intéresser au problème", Dominique Urvoy, "Sur l´evolution de la notion de Gihad dans l´Espagne musulmane", *Melanges de la Casa de Velázquez,* Tome IX (1973), pp. 351-352. Siguiendo esta corriente pueden verse Felipe Maíllo Salgado, *De la desaparición de al-Andalus,* Madrid: Abada Editores, 2004; Pierre

No obstante, hay que advertir la distancia entre las palabras y los hechos. Pudo existir por parte de la intelectualidad nazarí la intención de denominar a sus gentes como mártires de fe y de excelsos combatientes, pero esta imagen guerrera pudo ser más teórica que real[67]. F. Viré acusaba el desapego por las armas de la población del reino nazarí refiriéndose a la *Tuḥfa* de Ibn Huḏayl, y su explicación ofrece un contraste a la presunta distinción guerrera de Granada:

Un primer ensayo de propaganda en pro de la carrera militar en favor de la "noble causa [la Tuḥfa de Ibn Huḏayl] no suscitó apenas entusiasmo entre las poblaciones granadinas que preferían los pacíficos trabajos de la tierra, del comercio y de las artes a la violencia de los combates[68].

Sin embargo, la *Tuḥfa* no estaba destinada a la lectura pública, sino que pretendía ser un recurso formativo para el sultán, una suerte de manual para poner en conocimiento del emir la teoría y práctica del yihad[69]. En todo caso, la insistencia en denominar al territorio y a sus habitantes empleando las consignas guerreras, conducen a pensar que fue una reacción lógica a la situación de inseguridad generalizada en el reino nazarí, en permanente lucha por su supervivencia.

Uno de los recursos del poder político para dirigirse a sus súbditos eran los sermones en las mezquitas, o *juṭbat —juṭba* en singular—. Una subcategoría de estos era la oratoria de guerra santa (*juṭbat al-*ŷihād)[70], destinada a su lectura pública en las mezquitas durante la oración de los viernes. Conservamos un ejemplo de *juṭba* compuesto por Ibn al-Jaṭīb en torno al año 1365[71], en el que se observan varios casos de elogio a los habitantes nazaríes por sus méritos en el yihad. Dirigiéndose a los granadinos, hace una comparación exacerbando sus virtudes en el yihad y el *ribāṭ*, "habéis aventajado ya a las gentes del Egipto y de Bagdad en la vida de los conventos de defensa de las fronteras y en la guerra santa"[72], para más adelante emplear la metáfora que en otras ocasiones

Guichard, *Esplendor y debilidad de al-Andalus,* Granada: Editorial Universidad de Granada y Fundación Pública Andaluza El legado andalusí, 2015.

67 Rafael G. Peinado Santaella, *Guerra santa…*, *o.c.*, p. 51.

68 Ibn Huḏayl, *Gala de caballeros…*, *o.c.*, p. 13. Estas palabras nos recuerdan a las explicaciones que ya diera en el siglo XI el rey zirí 'Abd Allāh en sus célebres *Memorias,* refiriéndose a al-Andalus como "país de sabios, alfaquíes y gentes de religión", dejando la guerra en manos de otros, 'Abd Allāh, *El siglo XI…*, *o.c.*, p. 83.

69 Ibn Huḏayl, *Gala de caballeros…*, *o.c.*, p. 9.

70 Linda G. Jones, "La retórica en los discursos y sermones de yihad en la época de la guerra santa en el Estrecho", en *Guerra santa y cruzada en el Estrecho. El occidente peninsular en la primera mitad del siglo XIV,* Madrid: Sílex, 2016, p. 340.

71 Escrita en el contexto de la guerra civil castellana, el emir Muḥammad V deseaba sacar partido de la situación, ampliando sus fronteras, M. Gaspar Remiro, *Correspondencia…*, *o.c.*, p. 374.

72 *Ibidem*, p. 380.

se aplicaba al territorio —hogar del yihad— para ahora referirse a los propios habitantes: "sois la morada de la guerra santa"[73].

¿Por qué se tilda de meritorios combatientes a los andalusíes si aparentemente estaban más interesados en sus negocios que en la guerra? La *juṭba* de Ibn al-Jaṭīb podría servir para aclarar esta contradicción, apoyándonos además en algunas aleyas del Corán. Así, en la azora IV, 97 se considera combatientes a los que participan en el yihad con sus riquezas y personas[74], lo que a la postre se interpretaría como dos formas opcionales de cumplir el precepto: o bien de forma personal empuñando las armas, o bien pagando una determinada renta[75]. Así mismo, la azora LVII, 10-11 invita a gastar *en la senda de Dios,* prometiendo que aquel que hace un préstamo a Dios, "Éste se lo devolverá duplicado"[76]. Siguiendo este razonamiento, Ibn al-Jaṭīb no exhorta en su sermón a empuñar las armas, ni anima al combate, sino que invita a los creyentes a participar en el yihad con sus bienes, siendo esta una forma válida y legal de cumplir con el precepto, y por supuesto de alcanzar la prometida recompensa en la otra vida. Así lo expresa Ibn al-Jaṭīb:

> *¡Comprad, por tanto, de Dios las liberalidades de vuestras riquezas con las limosnas privadas! Gastad en el sendero de Dios (en la guerra santa) para que os permita ganar el duplo de los gastos*[77].

De hecho, esta *juṭba* pide de manera sutil una contribución económica especial[78], dados los preparativos que en ese momento estaba haciendo el emir Muḥammad

73 *Ibidem,* p. 381.

74 "Dios ha distinguido en un grado respecto de los no combatientes a los que combaten con sus riquezas y personas", (Corán, IV, 97), Juan Vernet, *El Corán..., o.c.*, p. 127.

75 En la compilación de hadices dedicados al yihad por al-Bujari hallamos uno "que afirma que la mejor persona es el creyente que practica el esfuerzo por mor de Dios, sea de forma individual o con sus bienes", Alejandro García Sanjuán, "Bases doctrinales..., *o.c.*, p. 255.

76 "¿Qué os ocurre que no gastáis en la senda de Dios? A Dios pertenece la herencia de los cielos y de la tierra. No serán iguales, entre vosotros, quienes gastaron y combatieron antes de la conquista de La Meca: éstos ocupan un escalón más elevado en la jerarquía que quienes han gastado y combatido después. (...) Quienquiera que sea el que haga a Dios un préstamo hermoso, Éste se lo devolverá duplicado y tendrá un salario generoso", (Corán, LVII, 10-11), Juan Vernet, *El Corán..., o.c.*, p. 511.

77 M. Gaspar Remiro, *Correspondencia...*, *o.c.*, p. 377.

78 Muestra de ello es la repetida mención a los aspectos relacionados con los impuestos, el sueldo de las huestes, la moneda, e incluso el peso de esta, ya que la devaluación del numerario era práctica habitual en el emirato nazarí, a causa de la presión fiscal: "Y la moneda corriente es la historia reveladora de vuestras liberalidades y de los precios de los objetos que cayeron en vuestras manos. Y quien corta sus bordes y desacredita su valor conocido o es condescendiente en aceptar moneda falsa o quiebra la tomada como presa, ciertamente sigue sus malas pasiones y comete traición contra sí mismo y contra otros", *Ibidem,* pp. 378-379. El problema de la devaluación monetaria fue estudiado a través de una *fatwa* nazarí en J. López Ortiz, "Fatwas granadinas de los siglos XIV y XV", *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, vol. 6, 1 (1941), pp. 94-95.

V para la guerra contra los cristianos[79]. En el sermón, también se recuerda a los creyentes que sus tributos y legados piadosos[80] son también acciones meritorias y, quienes hacen este esfuerzo, obtendrán su recompensa, al igual que aquel que combate con las armas[81].

Con respecto al asunto de los impuestos, es bien conocida la presión fiscal que oprimía a los súbditos del sultán nazarí. Ibn al-Jaṭīb admitía que los granadinos demostraban una "conducta en soportar las cargas tributarias admirable"[82]. Por otro lado, en una *fatwa* atribuida al muftí al-Šāṭibī (m. 1388), se ratifica la validez de los impuestos no canónicos, como el tributo por capitación — *jarāŷ*— que, según la ley islámica, no debía gravar a los musulmanes, sino solo a las Gentes del Libro, cristianos y judíos. A pesar de ello, bajo el principio de utilidad pública se consideraba legal, dado el estado de extrema necesidad en la que se hallaban las arcas públicas del emirato nazarí[83], aquejadas por el pago de las parias a Castilla unas veces, y otras en la reparación de fortalezas y preparación de armas y ejércitos.

Por tanto, los méritos atribuidos a los habitantes del reino nazarí de Granada tenían su justificación, puesto que, combatiesen o no, ya prestaban un servicio extraordinario al erario en materia de impuestos y de donaciones piadosas, como una forma más de hacer su yihad.

Las fuentes nazaríes presentan así a los habitantes de este recóndito espacio del mundo islámico, para servir de inspiración y difundir una imagen concreta de al-Andalus, siendo también un ejemplo ante los musulmanes de otras regiones, especialmente sus vecinos del Magreb. Allí, como demuestra el *Ḏikr*, se hicieron eco de estas atribuciones guerreras a los andalusíes, afirmando que los habitantes

79 M. Gaspar Remiro, *Correspondencia…*, *o.c.*, p. 367.

80 Los legados piadosos o "bienes habices" (*ḥubus*, pl. *aḥbās*) son donaciones hechas por un particular a la comunidad musulmana con fines caritativos. A diferencia de la limosna, estos donativos eran opcionales, y tenían que ser útiles y aprovechables. La mayoría se destinaba a obras de beneficencia, tales como reparación y mantenimiento de mezquitas, hospitales, escuelas, puentes, caminos, fuentes, y, por supuesto, también al yihad, en este sentido, podían ser donados caballos y, en el caso específico del reino nazarí, bienes para el rescate de cautivos. Véase Ana María Carballeira Debasa, "Aproximación a las donaciones piadosas en el Islam medieval: el caso de al-Andalus", en Alfonso García Leal *Las donaciones piadosas en el mundo medieval,* Oviedo: Universidad de Oviedo, 2012, pp. 387-388; Francisco Vidal Castro, "El cautivo en el mundo islámico: Visión y vivencia desde el otro lado de la frontera andalusí", *II Estudios de Frontera. Actividad y vida en la frontera,* Jaén, 1998, pp. 771-823.

81 "Cuando os precediésemos con su resolución hacia el Paraíso, compartiríamos con vosotros su recompensa y alabanza; porque, si quiere Dios, aplicaremos a ello los fondos de los legados piadosos (…) y será unido a aquellos con el mismo destino el producto de la limosna legal, todo para garantía de vuestro mérito y para que vuestra memoria sea grata en las ciudades", M. Gaspar Remiro, *Correspondencia…*, *o.c.*, pp. 380-381.

82 Ibn al-Jatib, *Historia…, o.c.*, p. 126.

83 J. López Ortiz, "Fatwas…, *o.c.*, p. 85.

de al-Andalus "son los más preeminentes de todos los combatientes de la Guerra Santa"[84]. De este modo, hemos observado cómo el yihad configuró la identidad nazarí ante unas circunstancias políticas adversas y un estado de inseguridad permanente. Esta fórmula de ligar el territorio y sus habitantes al distintivo del yihad parece que sirvió a los granadinos como un recurso ideológico en su misión de sobrevivir como última entidad política islámica en suelo ibérico.

84 Luis Molina, *Una descripción...*, *o.c.*, pp. 23-24.

ISBN 978-84-17865-70-2

Sociedad
Española de
Estudios
Medievales

Universidad
Rey Juan Carlos